



TESIS DE DOCTORADO

**IMAZIGHEN:  
LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA  
NACIÓN BEREBER Y EL HIRAK DEL RIF**

David Manuel Alvarado Roales

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN MARKETING POLÍTICO, ACTORES E INSTITUCIONES EN LAS  
SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2021





D./Dña. **David Manuel Alvarado Roales**

Título da tese: **Imazighen: la construcción política de la nación bereber y el Hirak del Rif**

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento y declaro que:

- 1) La tesis abarca los resultados de la elaboración de mi trabajo.
- 2) De ser el caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
- 3) Confirmando que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.
- 4) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide la versión impresa con la presentada en formato electrónico.

Y me comprometo a presentar el Compromiso Documental de Supervisión en el caso que el original no esté depositado en la Escuela.

En **Santiago de Compostela, 12 de mayo de 2021.**

**Firma electrónica**



D./Dña. **RAMÓN MÁIZ SUÁREZ**

En condición de: **Director/a**

Título de la tesis: **Imazighen: la construcción política de la nación bereber y el Hirak del Rif**

INFORMA:

Que la presente tesis, se corresponde con el trabajo realizado por D/Dña **David Manuel Alvarado Roales**, bajo mi dirección/tutorización, y autorizo su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como director/tutor de esta no incurre en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En **Santiago de Compostela, 12 de mayo de 2021**

Firma electrónica





# **IMAZIGHEN: LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA NACIÓN BEREBER Y EL HIRAK DEL RIF**

## **RESUMEN**

La investigación aborda la emergencia de una nación amazigh (bereber), diferenciada en sus contornos e internamente homogénea, como resultado de una serie de desarrollos organizativos y discursivos sobre un privativo repertorio étnico, unas específicas precondiciones sociales y una particular estructura de oportunidad política. Este nacionalismo engendra un contradiscurso sobre el sistema político y las representaciones sociales en liza, erigiéndose como alternativa a la ideología arabo-islamista oficial y dominante en Marruecos, y promoviendo un proyecto alternativo sobre valores de democracia, justicia, libertad, pluralidad y prosperidad para sus nacionales, víctimas de la marginalización del poder. Como epifenómeno nacional, el Hirak (movimiento) popular del Rif imbrica congruentemente la identidad y vívida realidad de la región con su memoria histórica, modulando marcos interpretativos cargados de simbolismo que se asocian con acuciantes demandas de orden político, económico y social, que incluyen la autodeterminación interior, desembocando en una amplia movilización.

## **PALABRAS CLAVE**

Ciencia política, nacionalismo, nation-building, movimientos sociales, política contenciosa, democratización, transiciones políticas, primaveras árabes, discurso político, ideología, identidad, minorías, multiculturalismo, amazigh, bereber, marruecos, magreb, mundo árabe.

## **ABSTRACT**

This research reports the emergence of an Amazigh (Berber) nation, differentiated in its contours and internally homogeneous, as a result of a succession of organizational and discursive developments on a unique ethnic repertoire, specific social preconditions and a particular political opportunity structure. This nationalism generates a counter-discourse on the political system and social representations in conflict, establishing itself as an alternative to the official and dominant Arab-Islamist ideology in Morocco, and promoting an alternative project on the values of democracy, justice, freedom, plurality and prosperity for its nationals, victims of the marginalization of power. As a national epiphenomenon, the popular Hirak (movement) of the Rif congruently joins the identity and vivid reality of the region with its historical memory, erecting interpretive frameworks so symbolic that are associated with pressing demands of political, economic and social order, which include internal self-determination, leading to a broad mobilization.

## **KEY WORDS**

Political science, nationalism, nation-building, social movements, contentious politics, democratization, political transitions, arab spring, political discourse, ideology, identity, minorities, multiculturalism, amazigh, berber, morocco, maghreb, arab world.

## **RESUMO**

A investigación aborda a emerxencia dunha nación amazigh (bérber), diferenciada nas súas contornas e internamente homoxénea, como resultado dunha serie de desenvolvementos organizativos e discursivos sobre un privativo repertorio étnico, unhas específicas precondicións sociais e unha particular estrutura de oportunidade política. Este nacionalismo xera un contradiscurso sobre o sistema político e as representacións sociais en liza, erixíndose como alternativa á ideoloxía arabo-islamita oficial e dominante en Marrocos, e promovendo un proxecto alternativo sobre valores de democracia, xustiza, liberdade, pluralidade e prosperidade para os seus nacionais, vítimas da marxinación do poder. Como epifenómeno nacional, o Hirak (movemento) popular do Rif imbrica congruentemente a identidade e vívida realidade da rexión coa súa memoria histórica, modulando marcos interpretativos cheos de simbolismo que se asocian con urxentes demandas de orde política, económica e social, que inclúen a autodeterminación interior, desembocando nunha ampla mobilización.

## **PALABRAS CHAVE**

Ciencia política, nacionalismo, nation-building, movementos sociais, política contenciosa, democratización, transicións políticas, primaveras árabes, discurso político, ideoloxía, identidade, minorías, multiculturalismo, amazigh, bereber, marrocos, magreb, mundo árabe.



## ÍNDICE

<b>AGRADECIMENTOS .....</b>	<b>13</b>
<b>LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS .....</b>	<b>15</b>
<b>LISTA DE FIGURAS .....</b>	<b>17</b>
<b>1 INTRODUCCIÓN. NACIONALISMO Y AMAZIGHIDAD EN MARRUECOS .....</b>	<b>19</b>
1.1 MARRUECOS, «NACIÓN ÁRABE»: LA PARADOJA DE LA BERBERIDAD .....	19
1.2 UNA IDENTIDAD EN CONSTRUCCIÓN .....	21
1.3 DE LA «NACIÓN ORGÁNICA» A LA «NACIÓN POLÍTICA» .....	23
1.4 NACIONES Y «GRUPOS ÉTNICOS» .....	26
1.5 LA NACIÓN COMO PROCESO Y COMO DISCURSO .....	28
1.6 ESCRUTANDO LA «NACIÓN AMAZIGH»: PRIMERAS HIPÓTESIS .....	30
1.7 HIRAK DEL RIF: VICISITUDES DE INVESTIGACIÓN Y REFORMULACIÓN DE HIPÓTESIS .....	33
1.8 ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN .....	35
<b>2 ¿ÁRABES O BEREBERES? LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA IDENTIDAD EN MARRUECOS .....</b>	<b>37</b>
2.1 ÁRABES VS BEREBERES, ENTRE MITO Y REALIDAD .....	37
2.1.1 Narraciones de la antigüedad clásica sobre el origen de los bereberes .....	39
2.1.2 Mitos en torno a los bereberes en el medievo .....	40
2.1.3 Los bereberes según Ibn Khaldoun y León el Africano .....	42
2.1.4 La imagen de los bereberes en los albores de la colonización norteafricana ....	44
2.2 CIENCIAS SOCIALES Y COLONIZACIÓN: BERBERÍA, MARCO CULTURAL Y POLÍTICO ..	46
2.2.1 Lyautey y los «estudios bereberes» .....	47
2.2.2 Hacia una discriminación «objetiva» entre árabes y bereberes .....	49
2.2.3 La lengua como único criterio observable de segregación .....	50
2.2.4 Apuntes de ideología lingüística colonial .....	51
2.2.5 El «espíritu bereber» .....	53
2.2.6 Representaciones indígenas en Gellner y Geertz .....	54
2.2.7 <i>Bled siba</i> vs <i>bled Majzén</i> .....	56
2.3 PENETRACIÓN COLONIAL Y RESISTENCIAS «NACIONALES» .....	58
2.3.1 Sobre el nacimiento de la nación marroquí .....	59
2.3.2 Resistencia a la penetración europea y yihad .....	62
2.3.3 Mutaciones socioeconómicas bajo el régimen de Protectorado .....	64
2.4 EL «DAHIR BEREBER», DETONANTE DEL MOVIMIENTO NACIONAL MARROQUÍ ..	66
2.4.1 El reformismo salafista de los «viejos turbantes» .....	66
2.4.2 Anticolonialismo y modernismo en la elite de «evolucionados» .....	68
2.4.3 Movimiento cultural y nacionalismo .....	69
2.4.4 Convergencia tradicional-modernista en el movimiento nacional .....	71
2.4.5 La política bereber del Protectorado y el movimiento nacional .....	72
2.4.6 Inicios de la contestación al dahir .....	75
2.4.7 Campaña internacional contra el dahir bereber .....	78

<b>2.5 LOS BEREBERES A LA SOMBRA DE LA NACIÓN MONÁRQUICA .....</b>	<b>81</b>
2.5.1 De la movilización de masas a la independencia .....	82
2.5.2 La nación monárquica .....	84
2.5.3 Elementos constitutivos de la nación marroquí .....	85
2.5.3.1 La anterioridad de la nación .....	85
2.5.3.2 El Gran Marruecos o el Marruecos inacabado .....	86
2.5.3.3 El vínculo místico con el pueblo marroquí .....	88
2.5.3.4 La monarquía, pilar central de la nación .....	89
2.5.3.5 El islam, elemento unificador .....	90
2.5.3.6 Sacralidad de la lengua árabe .....	90
2.5.4 La nación marroquí en los albores del tercer milenio .....	91
 <b>3 REPERTORIO ÉTNICO Y MEMORIA DEL RIF ENTRE MARGINACIÓN Y DISIDENCIA ECONÓMICA .....</b>	<b>93</b>
<b>3.1 EL REPERTORIO ÉTNICO-CULTURAL DEL NACIONALISMO .....</b>	<b>93</b>
3.1.1 Precondiciones étnicas y sociales .....	94
<b>3.2 EL RIF, ¿UN OBJETO DE ESTUDIO MARGINAL? .....</b>	<b>96</b>
3.2.1 La tiranía de la memoria .....	99
<b>3.3 LA EPOPEYA DE ABDELKRIM EL JATABI .....</b>	<b>101</b>
3.3.1 El destino de un líder .....	102
3.3.2 Caudillo federador .....	103
3.3.3 Una República para un emir .....	103
3.3.4 Armas químicas para envenenar el Rif (y su resistencia) .....	106
3.3.5 Rival del sultán .....	110
3.3.6 Enemigo de la nación marroquí .....	112
<b>3.4 EL RIF EN EL MARRUECOS INDEPENDIENTE .....</b>	<b>114</b>
3.4.1 Lucha por el control del ejército .....	115
3.4.2 El asesinato de Abbas Messadi .....	116
3.4.3 Exacerbación del descontento .....	119
3.4.4 Insurrección de 1958-59 .....	121
3.4.5 Revueltas de 1984 .....	123
<b>3.5 PRECONDICIONES ECONÓMICO-SOCIALES Y CONFLICTO NACIONAL .....</b>	<b>125</b>
3.5.1 Privación relativa del Rif .....	126
3.5.2 La situación económica bajo Protectorado español .....	128
3.5.3 Evacuando de hombres el Rif .....	129
3.5.4 Rifeños y españoles: el caso de Melilla .....	131
3.5.5 Economía de disidencia .....	132
3.5.5.1 Culturas del cannabis .....	132
3.5.5.2 Territorio de contrabando .....	135
 <b>4 OPORTUNIDADES POLÍTICAS DE LA BERBERIDAD .....</b>	<b>139</b>
<b>4.1 ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA Y MOVIMIENTOS NACIONALISTAS ..</b>	<b>139</b>
4.1.1 Apertura política y políticas de regulación .....	140
4.1.2 Oportunidades y sistema de partidos .....	142
<b>4.2 AUTORITARISMO MONÁRQUICO Y «ALTERNANCIA» EN MARRUECOS .....</b>	<b>143</b>
4.2.1 Pluripartidismo bajo control .....	144
4.2.2 Acción contestataria a partir de 1990 .....	148
4.2.3 «Alternancia» y percepciones del cambio .....	150



<b>4.3 LA «PRIMAVERA ÁRABE» DEL 20-F .....</b>	<b>153</b>
4.3.1 Límites del debate para la reforma constitucional .....	154
4.3.2 Musulmanes, árabes, bereberes, magrebíes, mediterráneos y africanos .....	156
4.3.3 La «revolución tranquila» del rey .....	157
4.3.4 Constitución de 2011, ¿fin de trayecto? .....	159
4.3.5 Derechos, libertades e identidad .....	160
 <b>5 DESARROLLOS ORGANIZATIVOS Y DISCURSIVOS DE LA NACIÓN AMAZIGH</b>	<b>163</b>
<b>5.1 CAMPO MULTIORGANIZATIVO Y AMAZIGHIDAD .....</b>	<b>163</b>
5.1.1 La eclosión de la amazighidad .....	165
5.1.2 El Movimiento Cultural Amazigh (MCA) .....	166
5.1.2.1 El Movimiento Popular, ¿un partido berberista? .....	168
5.1.2.2 Orígenes del asociacionismo bereber (1967-1979) .....	170
5.1.2.3 Cristalización de la identidad amazigh (1980-1999) .....	173
5.1.2.4 Entre apocalípticos e integrados (2000-2011) .....	175
5.1.2.5 Inalcanzable partido amazigh .....	177
5.1.2.6 Constitucionalización mitigada del amazigh .....	179
5.1.2.7 Contornos, organización y sociología del MCA .....	179
5.1.2.7.1 <i>Vector de reivindicaciones heterogéneo y plural</i> .....	189
5.1.2.7.2 <i>Entre nacional, regional y local</i> .....	181
5.1.2.7.3 <i>El rol de los intelectuales</i> .....	183
5.1.2.7.4 <i>De la cultura a la política</i> .....	184
<b>5.2 EL DISCURSO DE LA «NACIÓN AMAZIGH» .....</b>	<b>185</b>
5.2.1 Estrategias enmarcadoras del MCA .....	187
5.2.2 Evolución del discurso berberista-amazighista .....	188
5.2.3 Márgenes discursivos de la nación amazigh .....	189
 <b>6 LA NACIÓN EN MOVIMIENTO: EL HIRAK POPULAR DEL RIF .....</b>	<b>197</b>
<b>6.1 «MOHCINE HA SIDO ASESINADO», EL DETONANTE .....</b>	<b>197</b>
6.1.1 Fikri, el Bouazizi rifeño .....	200
<b>6.2 DIMENSIÓN SIMBÓLICA Y SENTIDO DE LA CONTESTACIÓN .....</b>	<b>201</b>
<b>6.3 DESPERTAR DE LA NACIÓN RIFEÑA: LA RECONCILIACIÓN, SEGÚN MOHAMED VI..</b>	<b>203</b>
6.3.1 Hacia una «nueva era» en el Rif .....	205
6.3.2 Alhucemas, zona catastrófica .....	206
6.3.3 El fiasco de la reconciliación .....	208
6.3.4 Cristalización identitaria y demandas autonomistas .....	210
6.3.5 Del 20-F al Hirak del Rif .....	214
<b>6.4 EL HIRAK COMO «LEVANTAMIENTO NACIONAL» .....</b>	<b>216</b>
6.4.1 Justicia en entredicho .....	217
6.4.2 Programa reivindicativo del movimiento popular del Rif .....	219
6.4.3 Autonomía, territorialidad de las propuestas y diálogo .....	220
6.4.4 Liderazgo carismático: «todos somos Zefzafi» .....	222
6.4.5 Propaganda anti-independentista .....	224
6.4.6 Dinámica de la contestación .....	226
6.4.7 La senda real .....	228
6.4.8 20-J, cénit de la represión .....	230

<b>CONCLUSIONES. EL CONFLICTIVO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE UNA NACIÓN DE «HOMBRES LIBRES» .....</b>	<b>235</b>
<b>CONSTRUYENDO LA NACIÓN IMAZIGHEN .....</b>	<b>235</b>
<b>LÍMITES Y CONTRADICCIONES DEL CAMBIO POLÍTICO EN MARRUECOS .....</b>	<b>238</b>
<b>NO RECONOCER, REPRIMIR, CONTEMPORIZAR .....</b>	<b>240</b>
<b>CONTRADISCURSO Y ALTERNATIVA DE UNA NACIÓN CONCURRENTES .....</b>	<b>242</b>
<b>HIRAK DE LIBERACIÓN NACIONAL: AMENAZA AL PODER SIMBÓLICO DE LA NACIÓN MARROQUÍ .....</b>	<b>244</b>
<b>CRONOLOGÍA .....</b>	<b>249</b>
<b>REFERENCIAS .....</b>	<b>255</b>
<b>RELACIÓN DE ENTREVISTAS (2003-2018) .....</b>	<b>289</b>



## AGRADECEMENTOS

O traballo que segue debe moito ao cariño e comprensión da miña muller, Hasnâa, ao meu carón desde aquel sinalado día en que nos cruzamos en Casablanca, intre a partir do cal sempre temos camiñado xuntos, no bo, no malo e no peor. E así o seguiremos a facer en todo o que aínda está por chegar! A irrupción nas nosas vidas de Xisela Malak e Uxía Zeyna, as nosas cativas, quen irradian o mellor de dous mundos, ten sido fonte adicional de motivación, tratando a cada paso de render ao máximo e dar o mellor, coa arela de dar exemplo e que sempre estean orgullosas do seu pai. Esta tese doutoral vai tamén polo meu proxenitor que, cun particular estilo, ao seu xeito, non deixou nunca de me afoutar para non deixar de lado aquel traballo que empecei hai xa tempo en Compostela. Unha acordanza moi especial para a miña avoa, Sara, quen trala súa morte deixou un baleiro infinito, a frustración de non poder devolverlle nin un chisco de tanto que en vida nos deu e a mágoa pola imposibilidade de partillar con ela tantas e tantas cousas que teñen chegado despois. Ao meu amigo con maiúsculas, Diego Ariza, a quen admiro e respecto, quen aínda desde a distancia, desde o seu recullo na Costa da Morte, sempre ten estado aí, «presente». A miña inmensa gratitude ao meu principal referente e mentor académico, un grande entre os grandes e un orgullo para o país, Ramón Máiz, porque, a pesares das miñas moitas distraccións e ocupacións, coa súa sabedoría e paciencia, nunca deixou de empurrarme a proseguir na senda da investigación e levar a bo porto este traballo. Agradecido a Agustí Colomines, intelectual de talla e admirábel académico, comprometido na acción, endexamais refractario a atender a un amigo e a botar unha man. Non podo esquecer o salientar a imprescindible figura de Abdellah Saâf, tamén meu amigo, meu «camarada», meu colega, miña guía en tantas e tantas cousas, sen discusión un dos grandes pensadores marroquís, brillante, traballador e, aínda así, sempre modesto e incansable interlocutor de quen subscribe estas liñas ao longo de incontábeis horas arredor dun café, en Hassan, en Agdal, en Hay Ryad, sempre pegado ao terreo co seu caderno na man, sempre preto da xente da nosa cidade, Rabat. Grazas Mustapha (El Qadéry), Rachid (Raha), Mounir (Kejji), Ahmed (Assid), Moha (Moukhlis), Ouzzine (Aherdan), Omar (Louzi), Lhoussain (Azergui), Belaid (Abrika), Kaoucen (Maïga) e outros moitos «homes libres» que me abriron as portas da familia amazigh, á que pertenzo, onde me acolleron desde o inicio cos brazos abertos, facéndome sentir como en casa en toda a extensión de Tamazgha, desde o Rif marroquí até as montañas do Air (Níxer), pasando por Tizi Ouzou (Cabilia) ou a Gran Casablanca, metrópole que acolle a meirande concentración de imazighen do planeta. Grazas a tantos colegas, amigos e coñecidos dos que tanto teño aprendido desde que en 2003 puxen, por vez primeira, un pe en Marrocos, e sen os cales, directa ou indirectamente, sen dúbida, nunca sería posible levar a cabo este traballo. *Tanemirt!*



## LISTA DE SIGLAS Y ACRÓNIMOS

20-F – Movimiento del 20 de Febrero.  
AMA – Asamblea Mundial Amazigh.  
AMDH – Asociación Marroquí de Derechos Humanos.  
AMREC – Asociación Marroquí de Investigación e Intercambios Culturales (Association Marocaine de Recherche et Échanges Culturels).  
ANCAP – Asociación Nueva para la Cultura y la Artes Populares.  
Azeta – Red Amazigh para la Ciudadanía.  
BCPJ – Brigada Central de la Policía Judicial.  
BIRF – Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento.  
BM – Banco Mundial.  
CAM – Comité de Acción Marroquí.  
CCDH – Consejo Consultativo de Derechos Humanos.  
CCR – Comisión Consultativa para la Regionalización.  
CCRC – Comisión Consultativa para la Reforma Constitucional.  
CDT – Confederación Democrática del Trabajo.  
CEE – Comunidad Económica Europea.  
CERSS – Centro de Estudios e Investigaciones en Ciencias Sociales (Centre d'Études et Recherches en Sciences Sociales).  
CIDCM - Centre for International Development and Conflict Management.  
CMA – Congreso Mundial Amazigh.  
CNA – Coordinación Nacional Amazigh.  
CNC - Consejo Nacional de Coordinación de Asociaciones Amazighes de Marruecos  
CNDH – Consejo Nacional de Derechos Humanos.  
EHES – Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales (École des Hautes Études en Sciences Sociales).  
ELN – Ejército de Liberación Nacional.  
ESDALB - Escuela Superior de Dialectos Árabes y de Lenguas Bereberes.  
FAO – Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (Food and Agriculture Organization of the United Nations).  
FAR – Fuerzas Armadas Reales.  
FCD – Frente Cultural para la Democracia.  
FDIC – Frente para la Defensa de las Instituciones Constitucionales.  
FGD – Federación de la Izquierda Democrática (Fédération de la Gauche Démocratique).  
FIDH – Federación Internacional de Derechos del Hombre.  
FMI – Fondo Monetario Internacional.  
FMVJ – Foro Marroquí Verdad y Justicia.  
FNAA – Federación Nacional de Asociaciones Amazighes.  
FVJ – Foro Verdad y Justicia.  
HCP – Alto Comisariado del Plan (Haut Commissariat au Plan).  
IAI – Instancia de Arbitraje Independiente.  
IER – Instancia Equidad y Reconciliación.

IER – Instancia Equidad y Reconciliación.  
IHEM - Instituto de Altos Estudios Marroquíes (Institut des Hautes Études Marocaines).  
INRA – Instituto Nacional de Investigación Agronómica (Institut National de Recherche Agronomique).  
IRCAM – Instituto Real de la Cultura Amazigh.  
IU – Izquierda Unida  
M18S – Movimiento 18 de Septiembre para la Independencia del Rif.  
MAP – Maghreb Arabe Presse.  
MAR – Movimiento para la Autonomía del Rif.  
MCA – Movimiento Cultural Amazigh.  
MCB – Movimiento Cultural Bereber.  
MNP – Movimiento Nacional Popular.  
MP- Movimiento Popular.  
MPDC – Movimiento Popular Democrático y Constitucional.  
OADP – Organización de la Acción Democrática Popular.  
OCI – Organización de la Cooperación Islámica.  
OMDH – Organización Marroquí de los Derechos del Hombre.  
ONUDC – Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Crimen.  
PADS – Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista (Parti de l’Avant-garde Démocratique et Socialiste).  
PAM – Partido Autenticidad y Modernidad.  
PDA – Partido Demócrata Amazigh.  
PDAM – Partido Demócrata Amazigh Marroquí.  
PDI – Partido Democrático del Istiqlal.  
PI – Partido del Istiqlal  
PJD – Partido para la Justicia y el Desarrollo.  
Polisario (Frente) – Frente por la liberación de Saguia El Hamra y Río de Oro.  
PPS – Partido por el Progreso y el Socialismo.  
PRE – Partido de la Renovación y la Equidad.  
PRV – Partido para el Renacimiento y la Virtud.  
PSOE – Partido Socialista Obrero Español.  
PSU – Partido Socialista Unificado.  
RASD – República Árabe Saharaui Democrática.  
RCD – Reagrupación para la Cultura y la Democracia.  
RMA – Reagrupación Mundial de Amazighes.  
RNI – Reagrupación Nacional de Independientes.  
RSF – Reporteros Sin Fronteras.  
UC – Unión Constitucional.  
UCD – Unión de Centro Democrático.  
UE – Unión Europea  
UMT – Unión Marroquí del Trabajo.  
UNEM – Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos.  
UNFP – Unión Nacional de Fuerzas Populares.  
USFP – Unión Socialista de Fuerzas Populares.

## LISTA DE FIGURAS

Figura 1. Nación y nacionalismo: modelo primordialista (fases).

Figura 2. Nación y nacionalismo: modelo constructivista (factores).

Figura 3. Tratados fronterizos de los protectorados francés y español de Marruecos.

Figura 4. Gran Marruecos reivindicado por el Partido del Istiqlal en 1956.

Figura 5. Límites geográficos aproximados de la República del Rif.

Figura 6. Regiones berberófonas y variantes del tamazight.

Figura 7. Tamazgha, el norte de África amazigh, y zonas mayoritariamente berberófonas en la actualidad.

Figura 8. Marcos identitarios de la nación amazigh.

Figura 9. Marcos identitarios del Hirak popular del Rif.





## 1 INTRODUCCIÓN. NACIONALISMO Y AMAZIGHIDAD EN MARRUECOS

### 1.1 MARRUECOS, «NACIÓN ÁRABE»: LA PARADOJA DE LA BERBERIDAD

Las movilizaciones populares de marcado tinte identitario sobrevenidas a finales de 2016 en el Rif suponen un desafío a la capacidad explicativa de las ciencias sociales. Este trabajo de investigación pretende arrojar luz sobre el fenómeno nacional bereber<sup>1</sup> desde un punto de vista constructivista, atendiendo a los factores y dinámicas que han determinado su alumbramiento, y a la dialéctica entre nación árabe marroquí oficial y nación amazigh, retroalimentándose el uno al otro, en inquebrantable contraposición. La nación de los «hombres libres» más allá de una simple diferencia etnocultural, como proceso y como discurso. No deja de ser novedosa la utilización del término «nación» para referirnos al producto de la «movilización nacionalista» amazigh, como si solo la «nación árabe» fuera merecedora de tal distinción, de un tal tratamiento, obviando el grueso de estudios realizados hasta la fecha el recurso a todo el arsenal conceptual y metodológico que la Ciencia Política pone a nuestra disposición para analizar tales casuísticas. La situación de los bereberes marroquíes es insólita porque se trata de un «pueblo minorizado», no cabiendo el calificativo de «minoría cultural y lingüística», como puede ser el caso en los países vecinos del norte de África, como Argelia, Túnez, Malí o Níger (Gallisot, 1994). Sin necesidad de retrotraernos a tiempos de los grandes imperios bereberes de la Edad Media, los bereberes han ocupado un lugar central en la historia reciente del país, erigiéndose en vanguardia en defensa de la independencia territorial de Marruecos frente a la colonización europea, habiendo pasado a la historia oficial, no obstante, como mero instrumento en manos de Francia para erosionar la pretendida unidad entre marroquíes, estigmatizados y silenciados. Y todo porque en Marruecos, que es su país en toda su extensión, más allá de las constricciones regionales que se les quieran imponer, los bereberes se hallan sometidos a la dominación política, social y cultural «árabe», de los descendientes de antiguos conquistadores orientales, de estirpes con raíces en Al Ándalus e incluso de tribus bereberes arabizadas lingüísticamente. El origen de esta paradoja se encuentra en la conformación del nacionalismo marroquí, que buscó los referentes de su patria en el arabismo, consagrando la constitución del Marruecos independiente un Estado árabe y musulmán con la lengua del Profeta como la única oficial, desterrando de su articulado cualquier atisbo de berberidad, cuya mera evocación enseguida es tildada de traición, amenaza de división, irredentismo e inestabilidad. Mientras, la realidad no deja lugar a dudas, siendo el territorio marroquí un océano de berberidad en el que el árabe había estado durante siglos limitado a las grandes ciudades (Fez, Salé, Rabat, Tetuán) y algunas tribus árabes, o arabizadas pero de tradición bereber, de las planicies.

A pesar de lo paradójico de la situación y tras décadas de políticas de arabización, los indicadores demográficos, con todas las cautelas que los datos oficiales y estimaciones disponibles requieren, se antojan aún elocuentes, apuntando aún una importante presencia de

---

<sup>1</sup> El término bereber, que procede del griego *barbaroi* y del latín *barbarus*, posee connotaciones despectivas en su origen. Es por esto por lo que este vocablo no es reconocido por los militantes berberistas, que abogan por el término amazigh para referirse a ellos mismos, cuyo significado es «hombre libre» o incluso «hombre noble». Su plural es imazighen, mientras que su femenino, tamazight, se emplea para referirse, en general, a la lengua bereber (Ghazi-Ben Maïssa, 2005; Tilmatine, 1998-99).

bereberes en Marruecos. En el censo general de población elaborado por el Alto Comisariado del Plan (HCP, en sus siglas en francés) en 2014, casi la totalidad de la población habla, en primer lugar, el dialecto árabe marroquí (89,8%: 96% en contexto urbano y 80,2% en medio rural), mientras que los berberófonos representan un 26,7% (36,6% en el rural y 15% en las ciudades)<sup>2</sup>. El anuncio hecho por Ahmed Lahlimi, alto comisario del HCP, suscitó las iras de organizaciones del movimiento amazigh, que no tardaron en denunciar una «nueva maniobra destinada a falsificar los datos sobre la presencia real de amazighes en el Reino (de Marruecos)»<sup>3</sup>. Entre los sorprendidos del cálculo del HCP se cuenta Ahmed Boukous, rector del Instituto Real de la Cultura Amazigh (IRCAM), que estima «incomprensible» la bajada de casi dos puntos con respecto al censo de 2004 entre quienes tienen el tamazight como lengua materna. Para Boukous, en entrevista mantenida en octubre de 2015, habida cuenta del crecimiento demográfico y de la puesta en marcha de políticas públicas a favor de la amazighidad por vez primera en la historia del país, la lógica apuntaba a un incremento porcentual, no a un descenso en el número de berberófonos. La máxima autoridad del IRCAM no duda en emitir sus reservas sobre la metodología censal y el modo en que las cuestiones concernientes a la amazighidad han sido planteadas por los encuestadores. Sin entrar en la veracidad de los indicadores, sin posibilidad de contrastar los baremos vertidos y concediendo de antemano que el HCP es la única fuente oficial existente en el Reino de Marruecos, desde el colectivo Azeta Amazigh prefieren poner el acento en la implementación por el Gobierno de medidas para una efectiva oficialización del tamazight en aplicación del artículo 5 de la Constitución de 2011<sup>4</sup>, valorando «urgente» salvaguarda del patrimonio lingüístico bereber<sup>5</sup>.

El «mercado lingüístico» marroquí es relativamente complejo: el árabe clásico y moderno (standard) para una minoría, el árabe dialectal o marroquí para el grueso de población y el bereber, en cualquiera de sus tres grandes variantes nacionales (tarifit en el Rif, tamazight en el Medio Atlas y zonas del Alto Atlas, y el tashelhit en el Alto Atlas y Souss), además del francés entre las elites, el español al norte y en las «provincias del sur», como Marruecos denomina al Sáhara Occidental, e incluso el inglés, que tiende a imponerse como vehículo de la modernidad<sup>6</sup>. La confusa realidad idiomática, que choca con la proclamada arabidad, y la tendencia a reducir la berberidad a sus elementos más folclóricos, ocupando la lengua un lugar de privilegio según esta atribuida y limitada escala reivindicativa, no va en detrimento del sustrato étnico y cultural del país, eminentemente bereber, hasta el punto de que hay

<sup>2</sup> Una «*Note sur les premiers résultats du Recensement Général de la Population et de l'Habitat 2014*» fue publicada por el HCP el 20 de marzo de 2015, pero hubo que esperar hasta el 13 de octubre de ese mismo año para conocer el estudio en su integralidad. El Censo general de la población y del hábitat 2014, así como otros datos demográficos e indicadores de interés se pueden consultar en el portal oficial del HCP: <https://www.hcp.ma/>.

<sup>3</sup> Ante la incapacidad de contrastar la pertinencia de los datos oficiales, asociaciones y militantes estiman que el número de amazighes se elevaría al 60-70% del total poblacional. Entre las organizaciones críticas se encuentra la Reagrupación Mundial de Amazighes (RMA), que emite un comunicado para señalar que los baremos apuntados por el HCP eran «previsibles» porque «estaban preparados de antemano». El RMA había hecho campaña a favor del boicot del Censo General de la Población de 2014 argumentando que no se respetaban las recomendaciones de Naciones Unidas para llevar a cabo este tipo de operaciones.

<sup>4</sup> El artículo 5 de la Constitución marroquí de 2011 recoge que «*el amazigh también, en tanto que patrimonio común de todos los marroquíes, sin excepción, está considerado como idioma oficial del Estado. Una ley orgánica establecerá las etapas para dar oficialidad al amazigh, así como las modalidades de su integración en la enseñanza y en los ámbitos prioritarios de la vida pública, para que pueda cumplir en el futuro su función de idioma oficial*».

<sup>5</sup> Entrevista a Youssef Laârej, realizada en octubre de 2015.

<sup>6</sup> El árabe dialectal o árabe marroquí es la lengua materna de un 69,4% de marroquíes, la «lengua corriente», que sirve para la comunicación entre arabófonos y berberófonos. A pesar de que está socialmente desvalorizada y que las autoridades se niegan a elevarla al rango de «lengua nacional», el árabe dialectal es la lengua más empleada en Marruecos. Es la lengua de las nuevas generaciones urbanas de bereberes, cuyos padres y abuelos emigraron en su momento a las ciudades, que comprenden y pueden llegar a expresarse en tamazight pero que privilegian el uso del árabe marroquí en su día a día. Entrevista a Mustapha El Qadéry, realizada en agosto de 2013.

autores que sentencian que «en Marruecos hay bereberes arabófonos y bereberes berberófonos»<sup>7</sup>. Las lenguas no maternas, es decir, el árabe standard y el francés, ocupan posiciones privilegiadas en la jerarquía de usos lingüísticos, mientras que las lenguas maternas, a saber, el árabe dialectal y el amazigh, se ven menoscabadas. Si el idioma se ha erigido en caballo de batalla de la amazighidad es porque estas «lenguas fuertes» representan un capital simbólico importante y procuran a sus usuarios beneficios sustanciales, además de desplegar estrategias con vistas a imponer su código en tanto que vector de apropiación y expresión de la modernidad (Boudhan, 1995; Boulahcen, 2003). Las estrategias de legitimación difieren de una a otra lengua, si bien el árabe standard cuenta con cierta ventaja (religión, oficialidad de facto en las instituciones públicas, desarrollo de los medios de comunicación panárabes y patrimonio árabe-musulmán), mientras que el francés se beneficia de la logística heredada de la colonización y reforzada en el marco de relación privilegiada entre París y Rabat, y las elites económicas marroquíes. En el concierto de lenguas maternas, la disputa entre el árabe dialectal y el amazigh se inclina progresivamente a favor de la primera por su condición de *lingua franca* nacional y por su capacidad para adaptarse a las necesidades de la vida cotidiana, sobre todo en contexto urbano, incluso entre las comunidades berberófonas emigradas a las ciudades, existiendo además una acentuada diglosia (Boukous 1995; Chaker 1998c; Moscoso 2002).

A pesar de este complejo mercado lingüístico y de las dinámicas inducidas desde el poder, conducentes a minorar la presencia del amazigh en la sociedad a través de una intensiva política de arabización, la lengua tamazight mantiene una muy significativa presencia entre la población, al igual que toda una pléyade de expresiones sociales y culturales. Arrinconada desde hace más de mil años en su rol de «lengua vernácula», el bereber se mantiene vivo, incluso sin literatura escrita, o casi, sin una estandarización bien asumida, ni una didáctica adaptada, sin codificación lexicográfica y gramatical propia (Boukous, 2009). Aún así, a pesar de la constatación de esta «hecho bereber» sin paliativos, tal sustrato étnico-cultural, social y lingüístico, unido al marco de agravio que implica que una minoría imponga sus códigos e idiosincrasia sobre una mayoría, y se valga de estos para asentar su ascendiente sobre la política y la economía, durante décadas no se ha logrado conformar un fuerte movimiento de contestación, adecuadamente articulado, homogéneo y estable en el tiempo en torno a demandas identitarias. En este sentido, la bibliografía comparada sobre minorías étnicas en el mundo apenas sí da cuenta de una «mínima conflictividad étnica» en Marruecos en comparación con otras latitudes (Gurr, 1993; Horowitz 1985). La ficha «bereberes de Marruecos» de la base de datos del proyecto *Minorities at Risk* destaca que, a pesar de existir elevados niveles de opresión y discriminación hacia estas comunidades, los índices de rebelión y movilización política son bajos, registrándose en la década de los noventa del pasado siglo y en la primera década de 2000 únicamente «protestas simbólicas»<sup>8</sup>.

## 1.2 UNA IDENTIDAD EN CONSTRUCCIÓN

<sup>7</sup> Entrevista a Mohamed Chafik, realizada en marzo de 2005.

<sup>8</sup> Vid. «Assessment for Berbers in Morocco»: <http://www.mar.umd.edu/assessment.asp?groupId=60001>. El proyecto *Minorities at Risk* (MAR) fue iniciado en 1986 por Ted Robert Gurr en el *Centre for International Development and Conflict Management* (CIDCM) de la Universidad de Maryland. MAR monitorea a 284 grupos étnicos políticamente activos de todo el mundo desde 1945 hasta la actualidad, prestando atención a grupos étnico-políticos y comunidades no estatales con «significación política», que está determinada por dos criterios fundamentales: 1) el grupo sufre colectivamente, o se beneficia, de un trato discriminatorio sistemático con respecto a otros grupos en una sociedad y 2) a partir del grupo se articula algún tipo de movilización política y acción colectiva para la defensa o promoción de sus intereses.

Las identidades políticas constituyen etiquetas o marcos de adscripción que los grupos se asignan a ellos mismos o que les son asignados por otros grupos, cumpliendo al menos dos funciones fundamentales: 1) fijando la pertenencia a un colectivo o comunidad (étnica, religiosa, nacional, local) y 2) vinculando el pasado del grupo con su presente, de tal modo que permita una continuidad de reconocimiento en el tiempo (Máiz, 2004). Recogiendo aportaciones de algunas perspectivas constructivistas sobre las identidades políticas a lo largo de este estudio asumiremos las siguientes asunciones teóricas:

- a) *Las identidades no son hechos objetivos dados de antemano sino procesos de identificación.* Podemos considerarlas como fenómenos dinámicos y contingentes que, dotados de un anclaje social que limita la pléyade de identificaciones disponibles, devienen productos políticos de la interacción entre actores y estructuras. Porque las identidades no se descubren o reconocen, ya que estas se engendran, se producen (Laclau, 2014).
- b) *Las identidades colectivas, una vez fijadas, tienden a perdurar en el tiempo.* Y es que del hecho de que nos encontremos ante productos eminentemente políticos no deriva que éstas sean enteramente maleables, volubles. Las identidades colectivas poseen su propia inercia, siendo sus cambios lentos, dependientes de su trayectoria (*path dependents*), resultando deslizamientos en respuesta a incentivos y cambios exógenos (Gurr, 2000).
- c) *Las identidades son múltiples, en principio.* Una característica que no entra en contradicción con el hecho de que cada identidad colectiva específica establezca una articulación y jerarquía, situando una de ellas como determinante y hegemónica dentro del complejo identitario. En general, los individuos tienen a superponer y solapar identidades, de ahí que tanto una identificación dominante como la presencia de una identidad excluyente no constituyen fenómenos naturales y que sean el resultado de un complejo trabajo político (Fearon & Laitin, 2000).
- d) *Las identidades políticas poseen un componente fundamental de estrategia y elección por parte de individuos singulares.* Estrategia y elección evolucionan de la mano de mutaciones en la estructura de incentivos que las personas enfrentan en cada coyuntura particular, al igual que la percepción de la identificación que adopten los demás miembros del grupo. De aquí destila que la dinámica de contestación y conflicto exógena (nosotros-ellos, lo propio-ajeno, amigo-enemigo) resulte tan decisiva como la disputa y tensiones endógenas al grupo (elites-bases, radicales-moderados, puros-mestizos, oriundos-importados). Todas estas variables inciden de forma directa en lo contingente de la identidad individual (Laitin, 1998).

La abrumadora presencia bereber en Marruecos no es condición concluyente *per se* para el auge de una movilización sobre un sustrato identitario. Los grupos étnicos no son comunidades objetivas y prepolíticas, sujetos colectivos susceptibles de desplegar espontáneamente sus demandas y luchas en pro de la defensa de sus intereses y autodeterminación. Alejándonos de concepciones esencialistas, la politización de la identidad no es el colofón de un largo proceso de expresión y exteriorización de una previa realidad objetiva, cristalizada desde épocas lejanas, que ha sobrevivido tanto a la colonización europea como a la construcción del Estado independiente. No podemos asumir un primigenio fundamento étnico bereber dotado de poderes causales, ni la existencia de prístinas comunidades bereberes fraguadas desde tiempo inmemorial en torno a un agregado objetivo de lengua, cultura, tradiciones, mitos, símbolos e instituciones. Al contrario, la identidad amazigh es el resultado contingente, interna y externamente contestado, uno o varios de entre todos los posibles, de una previa movilización política y de sus estrategias organizativas y



discursivas derivadas de un trabajo de selección, filtrado e innovación a partir de una diversa materia prima étnica por parte de organizaciones, intelectuales y líderes; y ello en el marco de un particular marco socioeconómico e institucional, que puede facilitar o cohibir, según las situaciones, reales o percibidas, y siempre condicionar la evolución de las dinámicas identitarias.

Las identidades bereberes contemporáneas son, por tanto, el resultado de un trabajoso proceso de construcción a través de movilización, organización y discurso en el marco de trascendentes cambios en los contextos político, social y económico. A lo largo de ese itinerario se procede a vincular la dimensión étnico-cultural con unos particulares intereses políticos, sociales y económicos de grupos en liza. La movilización no expresa, sino que genera las dimensiones clave de la identidad bereber: los criterios de pertenencia a la comunidad, los componentes específicos de su cultura, símbolos y narrativa comunitaria, memoria histórica, la delimitación del nosotros-ellos, de lo propio-ajeno, además de los objetivos y demandas del grupo. Es por todo esto que la movilización no se limita a exteriorizar, a hacer visible, sino que produce la propia identidad bereber en sus términos contemporáneos.

### **1.3 DE LA «NACIÓN ORGÁNICA» A LA «NACIÓN POLÍTICA»**

Los análisis clásicos del nacionalismo están imbuidos de una epistemología que conduce a identificar a las naciones con entidades cosificadas, colectividades sustanciales, atemporales, internamente homogéneas y diferenciadas hacia el exterior (Brubaker, 1996). Una nación previamente cristalizada, constituida a partir de una específica etnicidad, entendida como un conjunto de rasgos diferenciales objetivos (raza, territorio, lengua, cultura, historia, tradición) que son susceptibles de generar una identidad colectiva alrededor de una serie de intereses nacionales comunes, que se expresan ineludiblemente mediante movimientos nacionalistas, que no hacen sino generalizar la conciencia nacional en el seno de la población. Este nacionalismo organicista, en extremo determinista, aludía a una etnicidad en sentido fuerte, ya fuera de tipo biológico (raza) o cultural (*volksgeist* o «espíritu del pueblo»), promoviendo una diferencia radical entre «nosotros» y «ellos», y el subsiguiente rechazo de lo ajeno en el marco de una dialéctica amigo/enemigo. Los intentos de vindicar la existencia de una étnica objetiva se traducen históricamente en movimientos irrendentistas o de reintegración que propugnan la separación de una forma política considerada «ajena» o la asimilación con otras entidades políticas que se comprenden como escindidas de una propia «antigua nación». La política no es aquí más que la expresión de una diferencia nacional milenaria, prístina, rechazando cualquier forma de pluralismo cultural y abocada al objetivo de dotar a la nación de un privativo Estado.

Aportaciones ulteriores coligen que, si bien los determinantes étnicos de la nación orgánica no son determinantes si se toman de forma aislada, sí se antojan centrales en la génesis de todo movimiento nacional, al conformar una matriz de intereses prepolíticos capaces de generar una identidad colectiva que puede derivar en un movimiento nacionalista, cuyo fin último es la autodeterminación del grupo y la creación de un Estado propio. Dentro de este nacionalismo culturalista se produce una suerte de minoración de la carga de los elementos biológicos y deterministas de la nación. El descenso relativo en la importancia de tales variables deja cierto margen para la política, que en la concepción puramente organicista precedente era un simple accidente de la nación, una consecuencia. No obstante, la política aún no es un momento central, fundamental, y mantiene su consideración de componente exógeno al fenómeno nacional, aún residenciada, de forma latente, en un conjunto de características étnicas que se siguen pretendiendo objetivas. Bajo el prisma culturalista se

mantiene la oposición a un Estado multinacional, militando aún por la existencia de una diferenciada forma política para cada nación, si bien, estratégica y coyunturalmente, no de forma estable y continuada en el tiempo, se puede abogar por ciertas formas de acomodación y descentralización de carácter instrumental. Como apunta Kedourie (cit. Smith, 2000: 187), los nacionalismos organicista y culturalista coinciden en que la humanidad se divide en naciones perfectamente delimitadas y cuya única forma legítima de gobierno es el autogobierno. La política es, para ambos tipos de nacionalismo, un medio para alcanzar un objetivo, pero no se considera en modo alguno un momento fundacional y central de la nación.

La ascunción de naciones prepolíticas restringe el análisis politológico del nacionalismo como movimiento e ideología. Si consideramos la nación como una comunidad previa, anterior a la acción política, el nacionalismo es apenas la expresión en la arena política de una realidad cultural y social primigenia. Desde esta perspectiva exógena, el nacionalismo es una irradiación instrumental de un ente previamente constituido, a saber, la nación, que implica: 1) una previa etnicidad diferencial, articulada en torno a rasgos empíricos como raza, territorio, cultura, lengua, religión e historia; 2) susceptible de devenir una comunidad nacional objetiva, 3) que porta implícitas unas opciones y preferencias bajo forma de «intereses nacionales», que se imponen por encima de cualquier otra consideración, y que, antes o después, 4) alumbran un movimiento nacionalista que, a través de la identificación, selección, manipulación y generalización de variables particulares de la diferencia nacional, es capaz de 5) plantear demandas concretas, que pueden incluir la autodeterminación de la propia comunidad particularizada, al encuentro de un régimen establecido o cualquier otra forma de gobierno. La consideración de las naciones como comunidades prepolíticas no es únicamente una práctica intelectual de nacionalistas e investigadores que asumen acríticamente tales postulados, sino también un proceso político con impacto en la construcción misma de las naciones. Es por este motivo que algunos estudiosos del nacionalismo insisten en conceptos tales como «comunidad imaginada», «invención de la tradición» y «artefacto ideológico», que disimula la auténtica naturaleza de un fenómeno político complejo, las luchas de fondo, en el seno de un Estado, entre elites, grupos de interés o clases (Anderson, 1983; Hobsbawm, 1991; Tilly, 1978).



**Figura 1. Nación y nacionalismo: modelo primordialista (fases)**  
Fuente: Elaboración propia a partir de Máiz (2018)

La concepción prepolítica del nacionalismo tiene efectos sobre la investigación académica, entrelazándose la idea reificada de nación con su correlato y el nacionalismo tiene condición de representante delegado de la nación, pretendiendo que esta última es anterior a la propia movilización nacionalista. Este modelo interpretativo se encuentra presente en

análisis evolucionistas del nacionalismo, que parten de una fase de redescubrimiento de la diferencia histórico-cultural comunitaria, que colige la existencia de «naciones previas», para ulteriormente dirigirnos hacia una fase de agitación política nacionalista, que se antoja previa a la generalización del nacionalismo como fenómeno de masas (Armstrong, 1982; Hroch, 1985; Smith, 1986; Greenfeld, 1994). La evolución de la reflexión académica en la materia ha puesto en evidencia que la primera teoría política del nacionalismo se articulaba sobre asunciones dificultosamente defendibles. Se consideraba a culturas y naciones como totalidades orgánicas, integradas y homogéneas, pasando por alto la diversidad interna de estas, la pluralidad de interpretaciones y de proyectos en liza, y el conflicto entre estos. Hacia el exterior, culturas y naciones se pretendían entidades claramente diferenciadas, subrayando la dicotomía entre nosotros/ellos, propio/ajeno, no prestando atención a posibles nexos y variables comunes. Naciones y culturas eran consideradas entidades cristalizadas en la historia, preexistentes y ajenas a cualquier evolución, cambio o reformulación, debiendo los nacionales aceptar impasiblemente el legado histórico de la nación. De esto se desprendía un halo de conservadurismo, al pretender que cualquier permuta, aporte y mestizaje eran susceptibles de deturpar la pureza original de la nación. Las identidades nacionales eran, por tanto, excluyentes las unas de las otras, promovándose un ideal comunitarista de grupos encerrados en sí mismos, separados y abocados al determinismo, sin apenas espacio para la política.

La formulación del concepto de «nacionalismo» desde la ciencia política impone, por tanto, una aproximación crítica a un doble obstáculo de orden epistemológico: 1) es necesario tomar distancia con respecto a asunciones de corte esencialistas implícitas en el propio discurso nacionalista, como la convicción de que las naciones son comunidades objetivas, prepolíticas, entidades colectivas que despliegan desde tiempo inmemorial sus demandas y luchas a favor de su autodeterminación; pero 2) la adaptación de cautelas para no sucumbir a la tentación primordialista del nacionalismo no implica que se deba obviar la funcionalidad política de la «comunidad imaginada» y del relato nacionalista, sobre todo en lo que concierne a su capacidad de movilización, su ascendiente en la conformación de marcos discursivos que dotan de sentido el universo de sus nacionales y toda una pléyade de procesos que eventualmente pudieran desprenderse de la vulgarización de la nación a mayor escala, como fenómeno de masas. Para proceder a un análisis eficaz es imperativo abandonar esta perspectiva lineal, que postula la ineluctable aparición del nacionalismo político cuando concurre la existencia de una nación sustancial. Debemos, por tanto, asumir una concepción exógena de la nación, asumiendo el nacionalismo como expresión política de la nación, y no a la inversa. La comprensión del nacionalismo debe dar cuenta, simultáneamente, 1) del carácter constitutivo del nacionalismo en la génesis de las naciones, deviniendo el elemento decisivo en su conformación, contornos y orientaciones político-ideológicas, y 2) la naturaleza contingente de las naciones, al interpretarlas como procesos políticos de construcción que se producen en determinados contextos institucionales y sociales, bajo determinadas circunstancias (Brubaker, 1996).

En un contexto social que reúne unas iniciales precondiciones étnicas heredadas (cultura, historia, mitos, símbolos), producto a su vez de un previo trabajo intelectual y político, activadas por unas favorables precondiciones políticas (democratización o descentralización del Estado, por ejemplo) y económicas (desarrollo desigual o división étnico-social del mercado de trabajo, entre otras), la movilización nacionalista, mediante un pargo proceso de organización, repertorios de acción y discurso, reúne a una nación específica, de entre las varias posibles, a partir de los mismos materiales étnicos heredados del pasado (Máiz, 2008: 150-151). La nación no es el origen, la causa, sino el producto final, el

resultado de un movimiento nacional. Por tanto, el análisis del nacionalismo debe atender, no a la búsqueda de antecedentes de la identidad nacional o manifestaciones culturalistas y antropológicas de la diferencia, sino a factores, procesos y conflictos, mediante los que se afirma, primero, y eventualmente se generaliza, después, la existencia de una nación diferenciada hacia el exterior y homogénea en su interior. Estos factores y procesos son ontológicamente constitutivos de la nación como fenómeno político, como evidencia compartida (Máiz, 2008: 152). El nacionalismo no expresa una nación previa, sino que, a través de la movilización, el conflicto y el discurso la construye políticamente, en interacción con estructuras y otras fuerzas políticas. Afirma Máiz (2018) que por nacionalismo debe entenderse una movilización política (organización, repertorio estratégico, liderazgo y discurso) que posee un triple objetivo: 1) la configuración, mediante criterios de definición de nosotros/ellos y propio/ajeno un bloque social nacional que se autocomprenda, sustancialmente homogéneo y dotado de un pasado común, y propietario de un territorio dado; 2) la autodeterminación de esa comunidad nacional para conseguir su autogobierno y, en último término, un Estado independiente propio; y 3) la utilización etnocrática de tal Estado a favor de la mayoría nacional, su lengua, cultura e intereses.

#### 1.4 «NACIONES» Y «GRUPOS ÉTNICOS»

Cualquier aproximación al fenómeno nacional resulta siempre ardua y no exenta de controversia, lo cual se deriva de la pléyade de debates que lo acompañan. Obstáculos que van desde la imposibilidad de alcanzar amplios consensos sobre la delimitación del campo objeto de estudio a las dificultades terminológicas, pasando por escisiones entre sus paradigmas básicos<sup>9</sup>, la pluralidad de enfoques metodológicos, la existencia de proyectos de investigación con intereses divergentes, las diferentes orientaciones valorativas con respecto a cuestiones vinculadas con etnicidad y nacionalismo, o incluso el peso de los relatos oficiales, a menudo con impronta en las percepciones imperantes (Máiz, 2004 ; Smith, 2000). Por otra parte, en un sentido positivo, tal caudal de discrepancia también lleva implícita una inestimable riqueza de recursos y enfoques para abordar un enfoque tan complejo, poco homogéneo y cambiante como el nacionalismo. Desarrollos recientes insisten, desde una óptica constructivista, en la complejidad de los procesos detrás de naciones y culturas, en su apertura e indeterminación, que destilan de su naturaleza interna plural y conflictiva, junto con su dimensión relacional con otras comunidades. Esta naturaleza dinámica y contestada, es decir, política de las naciones y las culturas, pone el foco en los procesos de construcción nacional, la pluralidad interna de las culturas, la posibilidad de identidades superpuestas, así como en la igualdad de oportunidades en la producción de la propia cultura o nación (Norman, 2006; Seymour, 2000; Stavenhagen, 1996).

Existe una variedad de definiciones de «nación» y «nacionalismo». Gibernau (1996) presenta a la nación como un grupo humano consciente de formar una comunidad, compartiendo una cultura común, ligado a un territorio, a un pasado común y a un proyecto colectivo de futuro. En la misma línea, aunque ampliando los contornos del concepto, Smith (1997) evoca a un grupo humano designado por un mismo gentilicio, que comparte territorio,

<sup>9</sup> Los principales paradigmas son, según Smith (2000): 1) *primordialismo*, o la consideración de las naciones como fenómenos derivados de atributos objetivos característicos de una determinada comunidad; 2) *perennialismo*, que entiende las naciones como actores históricos de largo recorrido, presentes desde tiempos inmemoriales y recurrentes en el tiempo; 3) *etno-simbolismo*, que apunta a una reinterpretación y redescubrimiento de los símbolos de una identidad étnica antigua; 4) *modernismo*, que interpreta las naciones y el nacionalismo como fruto de procesos de modernización acaecidos de un tiempo a esta parte y estrechamente relacionado con el surgimiento de los estados; y 5) *posmodernismo* que, a consecuencia de la fragmentación de las identidades nacionales en la contemporaneidad, postula el despertar de un nuevo «orden posnacional» de identidades múltiples.



recuerdos históricos y mitos colectivos, así como una cultura de masas públicas, una economía unificada y derechos y deberes iguales para todos sus miembros. Por su parte, Anderson (1983) pone el acento en lo «imaginado» de la comunidad política nacional, incidiendo en lo dúctil de atributos que se pretenden objetivos y que caracterizan a una nación frente a otras naciones. Se deduce de estas definiciones que la nación posee, al menos, cinco dimensiones, a saber, territorial, histórica, cultural, política y psicológica. Una nación está definida por 1) un territorio común, 2) una historia compartida, 3) elementos culturales propios y característicos, 4) un proyecto de convivencia compartido y 5) un sentimiento de pertenencia identitario a una específica comunidad, que no tiene por que ser exclusivo. Asimismo, tal y como se desprende de la concepción vehiculada por Anderson, ninguno de estos elementos es intrínsecamente objetivo ni compartido por todos y cada uno de los miembros de la comunidad.

En lo que se refiere al nacionalismo, para Gibernau (1996) se trata de un sentimiento de pertenencia a una comunidad, cuyos miembros se identifican con un conjunto de símbolos, creencias y formas de vida concretas, y manifiestan su voluntad de decidir sobre un destino político común. Para Smith (1997, 1983), se trata de un movimiento ideológico que persigue la consecución o mantenimiento de la autonomía, la unidad y la identidad en nombre de un grupo humano que, según algunos de sus componentes, constituye una nación, ya sea de facto o en potencia. Podemos definir el nacionalismo, por tanto, como una doctrina política que se construye sobre la base de tres afirmaciones fundamentales: 1) existe una nación con un carácter explícito y peculiar, 2) los intereses de esta nación tienen prioridad sobre todos los demás intereses y valores, y 3) la nación tiene que ser tan independiente como sea posible o, en su defecto, exige la obtención de ciertas dosis de soberanía política, para la gestión de sus propios asuntos (Breuilly, 1990). Según Hatcher (2000), el nacionalismo es una acción colectiva que aspira a hacer congruentes las fronteras de la nación con la unidad de gobierno. Entre los especialistas, proliferan definiciones que consideran la reivindicación del autogobierno, la autodeterminación o la soberanía como el rasgo central de la ideología nacionalista. Para estos, el nacionalismo designa una movilización política con un doble objetivo: a) la autodeterminación de una comunidad nacional para conseguir su autogobierno y, en la medida de lo posible, un Estado independiente; y b) la utilización de ese Estado en favor de la mayoría nacional, su cultura, lengua e intereses.

Máiz (2001, 2003, 2005) llama la atención sobre la separación, en ocasiones excesivamente tajante, entre naciones y grupos étnicos. El uso de una concepción estática y objetivista de grupos y naciones deriva en una problemática distinción entre ambos conceptos en autores como Kymlicka (1995) o Miller (1997), que se fundamenta en criterios como concentración territorial de la minoría, viabilidad de una cultura («cultura societaria» en Kymlicka y «cultura pública» en Miller) e incluso la presencia de una lengua común. Tal distinción constituye una problemática traducción en términos políticos, basada en las diferentes demandas en un momento y contexto dados, entre grupos con derechos de autogobierno (naciones) y aquellos que no los poseen (grupos étnicos). Por una parte, el derecho a la autodeterminación se configura como central en el concepto de nación y postula un derecho (a un Estado propio) como constatación de un hecho (una comunidad conformada por la presencia de rasgos objetivos). Por otra, apenas sí se presta atención a la contingencia de la evolución y construcción de grupos, sus identidades y demandas. Ni naciones ni grupos deben ser considerados como entidades fijas, inmutables, sino como un campo de posiciones diferenciadas y competitivas, adoptadas por diferentes actores, organizaciones, partidos y movimientos, postulándose como representantes de los intereses reales del grupo (Brubaker, 1996; Gurr, 2000; Laitin, 1995).

El discurso nacionalista desborda con mucho la frontera entre nación y grupo étnico, así como la fijación de los objetivos de autogobierno, secesión y Estado propio. Consiste en conformar la nación misma, elaborar un «nosotros» a partir de una población separada por multitud de divisiones de clase, religión e intereses, mediante la selección de una serie de elementos comunes de pertenencia y establecer, en paralelo, un «ellos», como arquetipo de lo ajeno, como reverso negativo de la propia identidad. En su dimensión positiva, la ideología nacionalista constituye políticamente a un conjunto de individuos como sujeto colectivo, con un origen remoto, un pasado de común ascendencia, una trayectoria histórica compartida, un conjunto de mitos y símbolos patrios, un futuro de democracia y libertad, a través de la autodeterminación y el autogobierno. En su dimensión negativa, el discurso nacionalista elabora la imagen del adversario, del antagonista, mediante códigos binarios que vertebran la matriz orgánica y objetiva de la etnicidad con otras dimensiones relacionales, externas. Este «otro» no es sino complementario a la construcción del «uno», siendo el estereotipo antagónico de aquello que se pretende ajeno portador apoderado de la identidad nacional que se autoafirma (Hedetoft, 1995).

### 1.5 LA NACIÓN COMO PROCESO Y COMO DISCURSO

En este trabajo de investigación postulamos, por tanto, el abandono del modelo del nacionalismo primordialista y privilegiamos una óptica constructivista. El nacionalismo no es ya la exteriorización de una nación objetivamente dada, sino que la nación misma constituye el producto, siempre dinámico e inacabado, de un proceso complejo de construcción política y social bajo impulso del nacionalismo y en competencia con otras fuerzas e ideologías en determinados contextos culturales, económicos y políticos. Para Máiz (2003c), una cabal comprensión del nacionalismo debe dar cuenta, de forma simultánea, de: 1) su carácter endógeno, es decir, en la génesis de las naciones, como elemento decisivo para el éxito o fracaso de un nacionalismo de masas, su orientación político-ideológica, democrática o autoritaria, de la nación; y 2) de la naturaleza contingente de las naciones, como procesos políticos de construcción nacional que tienen lugar en determinados contextos institucionales y sociales.

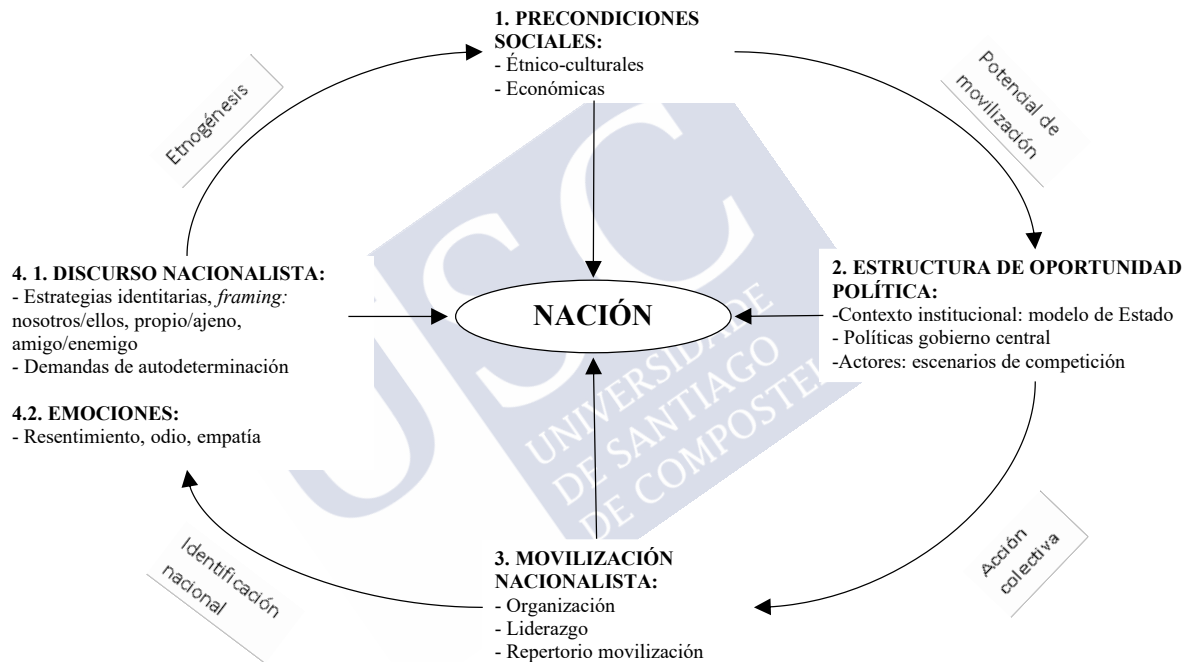
La producción de una nación requiere, más allá de una simple diferencia etnocultural, la concurrencia de una serie de condiciones, tanto a nivel de estructura como de acción (Gurr, 1995, 2000; Máiz 2008, 2018):

- a) Unas precondiciones étnico-culturales (cultura, lengua, historia, territorio) que, sin embargo, se consideran no como un dato, sino como el producto de un trabajo permanente de selección, filtrado e invención que realizan los nacionalistas sobre una «materia prima» étnica de mayor o menor riqueza, a su vez producto de elaboraciones pasadas por parte de elites e intelectuales.
- b) Unas *precondiciones sociales* que favorezcan la existencia de una identidad colectiva, de un «nosotros» versus un «los otros», de «propio» frente a «ajeno»; por ejemplo: una matriz de intereses comunes generalizables y potencialmente conflictivos con otro grupo o grupos; una crisis económica de modernización que genere desarraigo y necesidades de identificación en sectores de la población que han perdido los lazos tradicionales; unos umbrales mínimos de movilidad social o de comunicación supralocal que promuevan la percepción de un espacio social común etc.
- c) Una propicia *Estructura de Oportunidad política*; ora formal: descentralización política (Estado consociativo, federal etc.), apertura del acceso político (nivel de democracia real) que incentiven la politización de la diferencia nacional; ora *informal*: políticas públicas y estrategias facilitadoras de los gobernantes,

desalineamientos electorales que permitan la captación de nuevos votantes, disponibilidad de nuevos aliados etc.

- d) Una *movilización política* eficaz que, a través de su trabajo organizativo y discursivo, consiga generalizar, en el seno de un amplio bloque social, la existencia de la nación como una evidencia indiscutible, en torno a unos intereses nacionales compartidos y unos objetivos de autogobierno determinados.

A la luz de este modelo constructivista, no existe un momento fundacional étnico ni una matriz prepolítica de intereses nacionales, sino que cada movilización política produce, es decir, selecciona, filtra, jerarquiza y vulgariza una etnicidad diferencial y unos intereses nacionales específicos y contingentes sobre la base de unas precondiciones sociales y políticas determinadas que, a su vez, pueden verse alteradas por la incidencia del propio movimiento y otros factores, tanto externos como internos. Esta óptica constructivista y dinámica toma en consideración la política como momento fundamental, propiamente constitutivo y no meramente expresivo, de la nación.



**Figura 2. Nación y nacionalismo: modelo constructivista (factores)**  
[Fuente: elaboración propia a partir de Máiz (2018)]

El discurso nacionalista se despliega a partir de un repertorio étnico heredado y fruto, a su vez, de elaboraciones previas, de intelectuales y movimientos, articulado con intereses sociales y materiales específicos. La ideología nacionalista posee una doble dimensión, íntimamente imbricada, combinación de intereses y lazos afectivos (Rotschild, 1981). La identidad étnica se configura como mezcla de elementos mítico-simbólicos, emotivos y expresivos, sentimientos y lealtades, e intereses políticos, de modo que estos últimos solo alcanzan su sentido a partir de los primeros. La ideología nacionalista es un modo específico de identificar sujetos colectivos portadores de intereses y vincula, a tal efecto, identidad e interés. Los procesos de construcción nacional consisten en establecer vínculos entre elites y masas, y la cristalización de una comunidad nacional de intercambio simbólico y material. La génesis de identidades nacionales es un factor decisivo de la politización de conflictos de

intereses materiales (Bartolini, 2000). La orientación política de cada nacionalismo depende de esta doble articulación ideológica interna de 1) elementos diacríticos que confieren una determinada naturaleza nacional a una comunidad específica y 2) intereses de grupos llamados a integrar la nación. El nacionalismo como movilización e ideología es resultado de la política y acción colectiva, y no de una base socialmente dada, derivando sus características del significado que sus elites e intelectuales confieren a ciertas variables culturales, históricas y territoriales de un grupo y a su interacción y experiencias compartidas (Smith, 1986). Resulta de elevado valor analítico, por tanto, aprehender estas variables a partir de sus condiciones discursivas de emergencia y propagación desde elites, movimientos y partidos nacionalistas hacia las masas.

En este sentido, el concepto de «marco interpretativo», como conjunto de creencias colectivas elementales y esquemáticas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva nacionalista, resulta de gran utilidad. Los marcos sintetizan, a veces de forma intencional (estrategias enmarcadoras) y otras inconscientemente (marco de movilización) los elementos centrales del discurso nacionalista, el sentido de injusticia u opresión histórica, la pertenencia a una comunidad homogénea y diferenciada, y la motivación para la acción política (Eder, 1996; Gamson, 1992). Los marcos interpretativos nacionalistas no reflejan una realidad objetiva nacional preexistente, sino que, en su calidad de estrategias retóricas, se presentan como instrumentos para la construcción de la propia diferencia etnonacional, seleccionando unos rasgos y diluyendo otros, proponiendo unos objetivos políticos y descartando otros, y enfatizando ciertos elementos motivadores, susceptibles de interpelar de forma directa a sus nacionales. En virtud de esta capacidad de conformar evidencias objetivas de la nación, los marcos interpretativos constituyen un recurso central para la acción colectiva, siendo el discurso más movilizador cuanto más emocional, radical, específico y delimitador de identidades contrapuestas y excluyentes.

Al formular en estos términos el objeto de investigación se pone de relieve lo determinante que resulta en la génesis de los fenómenos nacionalistas el rol de elites y organizaciones en cuanto a sus «actividades enmarcadoras» (*framing activities*) y de «alineación de marcos» (*frame alignment*). Su éxito, o fracaso, depende en buena medida de: 1) la verosimilitud, es decir, la percepción subjetiva de una injusticia a la que se considera poder dar solución a través de la acción colectiva; 2) su resonancia, a saber, su vigor y desarrollo, así como la adaptación a las condiciones específicas en que se promueve la acción colectiva, en función de la estructura de oportunidad política; 3) la complejidad e integración del relato, porque el movimiento nacionalista debe constituir un discurso complejo, que articule preferencias y ordene cálculos estratégicos individuales y colectivos; 4) el alcance y naturaleza de sus objetivos; 5) el uso de tácticas disruptivas, que logran una mayor capacidad movilizadora y 6) el entramado organizacional y su articulación, puesto que los movimientos implican a más de un actor y entre estos se establece, tanto interna como externamente, una pugna por la hegemonía del discurso de la nación. La intensidad de los contornos que delimitan el discurso puede conllevar el riesgo de una baja inclusividad política por exceso de radicalidad. Se impone, por tanto, la necesidad de hallar un difícil equilibrio entre emotividad movilizadora, solo asumible por una minoría, y moderación, en aras de incrementar sus apoyos, derivando en la característica ambivalencia del discurso nacionalista y su devenir entre radicalismo, dirigido al consumo interno, y comedimiento público, para consumo de una opinión pública más amplia.

## 1.6 ESCRUTANDO LA «NACIÓN AMAZIGH»: PRIMERAS HIPÓTESIS

En el momento de iniciar esta investigación, en el año 2003, la «nación amazigh» no era una

evidencia. Las protestas, más o menos coherentes y articuladas de una amalgama de individuos y organizaciones, nacionales y transnacionales, que defendían el reconocimiento de su lengua y cultura maternas en Marruecos, no tenía apenas consideración «política». Como campo de investigación por defecto imputado a lingüistas y antropólogos, tan solo la Cabilia argelina escapaba a este axioma, ya que era capaz de inducir movilizaciones a gran escala en las que, trascendiendo los elementos folclóricos de su berberidad, llegaba a plantar cara al régimen en liza y, con un discurso fuerte y claro en sus contornos, abogar por un proyecto democrático y respetuoso de los derechos humanos, según una gramática occidental, homologable en Europa, como condición *sine quae non* del respeto de su especificidad y autonomía. Mientras, el movimiento amazigh marroquí permanecía circunscrito al paraguas culturalista en ausencia de demandas de autodeterminación, con un programa político harto diluido, restringido a unas pocas elites, deudor de la descomunal disgregación y heterogeneidad de sus componentes, lastrado por su histórica identificación con partidos etiquetados de «berberistas», acometiendo el régimen graduales concesiones, aunque apenas retóricas, limitado por los estigmas atribuidos por el nacionalismo oficial desde época colonial y víctima, en último término, de su transversalidad en un país, Marruecos, donde absolutamente todos, y todo, están imbuidos en mayor o menor grado de impronta bereber. De este modo, los primeros compases del trabajo de campo están marcados por la incompreensión de aquellos a quienes, desde una posición exógena a la amazighidad, ya fueran actores del campo político o académico, choca sobremanera la empresa de abordar la cuestión bereber desde la ciencia política.

El enfoque de investigación nacionalista para dar cuenta de la amazighidad en Marruecos es, efectivamente, novedoso, hasta el punto de ser impelido desde el inicio a multiplicar esfuerzos para justificar tal opción y hacer frente a quienes, desde diferentes ámbitos, ya fueran políticos o universitarios, pretenden ver en esta deriva en una suerte de opción política personal, ya fuera en un sentido positivo, por concomitancias y simpatías hacia el movimiento identitario, o negativo, en virtud de una supuesta animadversión al sistema de poder en liza. Hasta entonces, el grueso de análisis operados por no militantes se ha circunscrito a sus dimensiones eminentemente antropológicas, justificando la existencia de la berberidad en una realidad étnica previa, objetiva, caracterizada por atributos recurrentes, bien identificados, seleccionados y enumerados, que son descritos con todo lujo de detalle. Circunscrito, por tanto, a un movimiento estrictamente cultural, que apenas sí reivindica el reconocimiento de una lengua y cultura específicas, el activismo amazigh se ha visto excluido de los análisis politológicos, valiéndose de conceptos y métodos que se antojan aptos para fenómenos similares pero que semejan extemporáneos en estas latitudes, donde el «arabismo» y la «magrebología» imponen su ley. En el mejor de los casos, la amazighidad es tildada de fenómeno marginal, sin apenas entidad y, sobre todo, sin intencionalidad ni proyecto políticos. En el peor, es directamente combatida por aquellos que, de forma consciente o inconsciente, suscriben los postulados oficiales de la nación marroquí como declinación particular de una nación árabe más amplia, como una suerte de mal a extirpar, como una persistente reminiscencia de épocas anteriores a la edificación del Estado independiente que, en último término, porta un estigma perpetuo, como sempiterna fuente de inestabilidad y división.

El movimiento amazigh marroquí no ha sido objeto de un análisis politológico riguroso. La explicación del nacimiento, expansión y consolidación del movimiento cultural amazigh cuenta con una literatura superficial, ya sea como objeto de estudio colateral o coyuntural, condicionado por una fuerte impronta ideológica, a favor o en contra, y como objeto de titulares más o menos sensacionalistas en medios de comunicación. Los formatos explicativos



de la cuestión amazigh en Marruecos priman sus dimensiones antropológicas, se antojan en exceso descriptivos, ya sea narrando los hitos cronológicos del fenómeno asociativo vinculado a la amazighidad y la evolución programática, aunque sin ponerlo apenas en relación con el contexto político más general y sin evaluar el calado de las opciones del momento, y a veces incluso se priman enfoques interesados en aras de justificar políticas públicas planteadas desde el poder, ya sea para instaurar una institución llamada a ser faro de la amazighidad en Marruecos o para implementar una pretendida flamante política de regionalización. El objeto de mi trabajo aspira inicialmente a arrojar luz sobre los procesos de producción de la evidencia compartida de «lo bereber», sobre la potencialidad creativa de la movilización de una elite nacionalista a través de un discurso que proclama la existencia de una identidad colectiva inmemorial que es portadora de un proyecto político y de sociedad alternativa. La hipótesis de partida es que esta dinámica conforma, de forma nítida, los contornos de una «nación amazigh marroquí», concurrente con la nación oficial, y que, a su vez, contiene un programa político común, democrático, de cambio, cuidadoso de los derechos del hombre y la pluralidad, que abraza valores universalmente reconocidos, pero inspirado en componentes y variables que se pretenden endógenas, extraídas de su propia tradición y cultura.

Desde esta perspectiva, el análisis del nacionalismo amazigh no se articula en torno a la procura de antecedentes más o menos remotos de la identidad nacional, o a las manifestaciones cultural-antropológicas de la diferencia, sino a los factores, procesos y conflictos mediante los que se afirma, primero, y se generaliza, después, la indiscutida existencia de una nación, diferenciada hacia el exterior y relativamente homogénea en su interior. Estos factores y procesos se presentan como ontológicamente constitutivos de la nación como fenómeno político de pleno derecho, como evidencia política compartida. En este sentido, postulamos que el nacionalismo amazigh contribuye de modo decisivo a crear la propia realidad nacional que dice expresar y reivindicar. La nación no es la causa, sino el efecto del nacionalismo, del trabajo continuado de una elite intelectual sobre un repertorio étnico bien diferenciado, un específico contexto socioeconómico dentro de una estructura de oportunidad política que explotan a través de la movilización de toda una serie de recursos organizativos y discursivos, en el marco de una dinámica contenciosa, en liza con otros actores y discursos. Argumentar la naturaleza contingente, no esencialista de la nación amazigh, no equivale a negar su realidad política, a concebirla como un constructo puramente ideológico, maleable a voluntad de intelectuales y referentes nacionalistas. De ahí la pertinencia de adoptar un concepto de nación constructivista/realista, esto es, atento al dualismo entre estructura y acción, y a sus interacciones. En su origen, el trabajo de investigación pretende dar cuenta de la existencia de una «nación amazigh» a través de la explicación de los factores que justifican el éxito, o limitación, de la movilización berberista en Marruecos, prestando atención al peso de las oportunidades políticas e institucionales, pero también a actores y estrategias; y proporcionar una explicación de carácter interpretativo, subrayando los aspectos discursivos de tan particular fenómeno nacional.

En paralelo al análisis pormenorizado del repertorio étnico de la amazighidad, facilitadores socioeconómicos, estructura de oportunidades políticas, formal e informal, y la movilización de recursos del movimiento, incluida la dinámica discursiva, la investigación acometía toda una pléyade de cuestiones conexas que se vinculan con la realidad política más amplia de Marruecos. ¿Qué es un bereber? ¿Se puede circunscribir su identificación a sus meros atributos lingüísticos y culturales? ¿Existe diferencia entre un bereber y un amazigh? ¿Es el movimiento bereber un único movimiento? ¿Sería más apropiado evocar una pluralidad de movimientos bereberes? ¿Cuáles son los principales actores y dimensiones de este

movimiento, y qué interacciones se registran entre componentes? ¿Cuáles son los aliados objetivos, y coyunturales, del movimiento amazigh? ¿Tiene sentido el debate entre enfoques cultural y político entre las elites del movimiento? ¿Es la dimensión asociativa tan relevante, y determinante, como la partisana? ¿Quizás lo es más? ¿Tiene el movimiento amazigh legitimidad democrática? ¿Son lengua y cultura la excusa para existir y, en el marco de una estrategia gradual, aspirar a comprometer cambios de calado en el régimen? ¿Existe una excesiva dependencia del movimiento de ciertos perfiles individuales, bien identificados? ¿Qué rol juega la diáspora dentro del movimiento amazigh? ¿Hasta qué punto el movimiento es nacional o está determinado por el *cleavage* territorial-regional? ¿Ha logrado el régimen domesticar y cooptar al movimiento, limitándolo a sus componentes más folclóricas y desprovéyéndolo en sucesivas etapas de sus principales referentes? ¿Instrumentaliza el régimen la amazighidad? ¿Es el movimiento amazigh auténticamente laico? ¿Es de izquierdas o de derechas? ¿Sus elites son progresistas o conservadoras? ¿Y la comunidad a la que dicen representar? ¿Es un movimiento interclasista? ¿Es racista el movimiento amazigh, como sus detractores le echan en cara? ¿Qué impacto tiene y qué rol juega la dimensión transnacional de la amazighidad en la conformación de la nación amazigh marroquí? ¿Hasta qué punto la dinámica y percepciones internas del movimiento están alejadas de la realidad marroquí? ¿Hasta qué punto la dinámica y percepciones del Estado, y sus actores oficiales, toman en consideración en su justa medida al movimiento amazigh? ¿Por qué no emergen partidos amazighes con base, o no, regional? ¿Existe una auténtica sociedad civil en Marruecos? ¿Qué rol juega el movimiento amazigh dentro de la sociedad civil marroquí? ¿Es Marruecos un país en transición? ¿Hasta qué punto? ¿Qué ha cambiado y qué puede cambiar? ¿Qué impacto tienen estos cambios en las percepciones y estrategias de los diferentes actores? ¿Qué rol juega, y está llamado a jugar, el movimiento amazigh marroquí?

### 1.7 HIRAK DEL RIF: VICISITUDES DE INVESTIGACIÓN Y REFORMULACIÓN DE HIPÓTESIS

La primera parte de la investigación, que se corresponde con el periodo 2003-2005, está más focalizada hacia el objeto de estudio, multiplicando entrevistas con actores del movimiento amazigh y expertos, y con un intenso trabajo bibliográfico, sobre todo en la Biblioteca Nacional, el Centro Jacques Berque y *La Source*, en Rabat, y en la Biblioteca de la Fundación Al Saoud, en Casablanca. Vicisitudes ulteriores, que tienen que ver con el desarrollo de una carrera profesional en el ámbito del periodismo y la consultoría con base de operaciones en todo el territorio norteafricano, y que han redundado en último término en un extenso y diversificado trabajo de campo de más de 15 años, supusieron sucesivas reformulaciones del objeto de estudio, aún manteniendo la hipótesis inicial, a saber, la cristalización de una nación amazigh, concurrente con la nación oficial. Las evoluciones inherentes al país, a nivel político, económico y social, así como del propio movimiento amazigh, y la diversificación y multiplicación de fuentes, supeditado siempre el trabajo académico a las urgencias profesionales del día a día, implicaron reformulaciones de calado en el cuerpo del estudio, a veces impactado por desarrollos regionales, en ocasiones nacionales o incluso internacionales. Sin ser exhaustivo, el terremoto de Alhucemas en 2004, el auge del terrorismo islamista y el impacto sobre el discurso de la amazighidad, contestación e inestabilidades regionales, o en la universidad, las evoluciones del dossier saharauí y sus implicaciones a escala nacional, imponiéndose la regionalización en el discurso oficial; la irrupción de las «primaveras árabes», que en Marruecos tienen como colofón la adopción de una nueva constitución, en 2011, que sanciona el reconocimiento de la amazighidad del país y consagra el tamazight como lengua oficial, al lado del árabe; o el estallido del movimiento de contestación popular

en el Rif, el Hirak, son cuestiones con un impacto directo en el objeto de investigación, que imponen alteraciones importantes en el diseño del trabajo.

Por otra parte, el discurso de los actores cambia, evoluciona o involuciona, en función de los perfiles y las circunstancias, siendo imperativo actualizar en cada nuevo encuentro, en cada toma de contacto, tras cada conversación, aquello que se había fijado. Además de estas permutas en el discurso, un trabajo de campo tan largo, tan continuado, con una presencia continuada sobre el terreno, evidencia los diferentes registros que mantienen los sujetos interpelados: un mismo actor puede mantener varios discursos diferenciados de forma simultánea en función del contexto en el que se encuentre, a saber, profesional, público (no profesional) y personal. Un responsable político, por ejemplo, sostiene un relato en el desempeño de su función, otro diferente en presencia de un entorno de su confianza y otro, divergente de los dos anteriores, en la esfera privada, íntima, de amistad. Junto con la multiplicidad de discursos enarbolados por un mismo actor en función del contexto, la práctica del periodismo profesional me ha permitido acercarme a todo tipo de actores, de forma regular, sobre la base de la cobertura o el tratamiento de cuestiones de actualidad o de fondo, que nada tenían que ver aparentemente con la amazighidad, pero que me han permitido profundizar en la percepción que figuras políticas del régimen, del gobierno, de los partidos políticos y la sociedad civil, así como universitarios y periodistas, albergan sobre la berberidad marroquí. Cabe destacar la facilidad de acceso durante todo este periodo a protagonistas de todo rango y perfil, no siendo inhabitual la reiteración de interacciones durante cortos periodos de tiempo, a veces en la misma semana o incluso a lo largo de un mismo mes. De todos estos encuentros, más o menos estructurados, dan buena cuenta cientos de artículos y reportajes en prensa, radio y televisión, cuyas notas contengo en decenas de cuadernos que dan buena cuenta de tres lustros de entrevistas y conversaciones. Sin entrar en detalles, ya que más de tres lustros de trabajo de campo dan para mucho, no quisiera dejar de apuntar las dificultades inherentes al desarrollo labores de investigación, y periodísticas, en un contexto autoritario, abordando cuestiones o accediendo a zonas que, en ocasiones, se consideran «sensibles», y al acceder a perfiles de actores y organizaciones en el punto de mira de las autoridades.

El referente nacional es omnipresente en la vida de los marroquíes y, en particular, de sus elites políticas. La «nación marroquí» en su formulación oficial, perfectamente definida en sus contornos, aún hoy se antoja un vector ineludible y privilegiado de identificación y movilización social. «*Alá, al Watan, al Malik*» (Dios, Patria y Rey), la divisa nacional, se halla en una pléyade de situaciones, derivas, reflejos, iniciativas, discursos y escritos. En el periodo actual, casi extinta la generación que protagonizó la lucha contra el colonialismo, los presagios sobre la muerte lenta del movimiento nacional y de su criatura, la nación, están lejos de materializarse. A pesar de la evolución de las ideologías y movimientos políticos, tanto en el interior del país como a escala regional e internacional; y el hecho de que una gran mayoría de actores del campo político no han vivido en primera persona el periodo de la independencia, el lugar que ocupan las constantes nacionales planteadas durante el Protectorado francés y español de Marruecos (1912-1956) por el movimiento nacional no han perdido su centralidad en el devenir político, social, económico y cultural del reino jerifiano. Y aún así, la «nación amazigh» cristaliza, con unos contornos bien definidos, portadora de un proyecto alternativo, trascendiendo a sus propias elites, conectando con cada vez más amplias capas de población, a la que interpela en sus problemas cotidianos, una nación que la monarquía y poderes públicos pretenden apropiarse, domesticar y edulcorar, hallándose presente en el discurso de partidos políticos incluso como el árabe y nacionalista Istiqlal, que usa y abusa del concepto «amazigh», que ha suplantado a «bereber», pretendiendo llegar a un



electorado cada vez menos acomplejado con su identidad, que se siente interpelado por esa nación emergente que concurre al lado de la oficial, con la que, alternativa amazigh mediante, ya no siente la obligación de identificarse.

El 28 de octubre de 2016 el Rif pierde en circunstancias trágicas a uno de los suyos, Mohcine Fikri, desatándose una ola de protestas contra la arbitrariedad y la injusticia de las autoridades al encuentro de la región, que se sitúan en la génesis del Hirak («movimiento», literalmente), que ulteriormente es capaz de organizar y estructurar sus reivindicaciones sobre una lógica nacional rifeña. En un contexto de agravio persistente, donde prima un sentimiento de abandono entre amplias capas de población, con una adecuada estructura de oportunidad política, el Hirak logra una movilización política eficaz que se apoya sobre un particular repertorio étnico y la memoria histórica de la región, planteando un relato alternativo que conlleva un programa político de cambio y que pone en evidencia las contradicciones del régimen marroquí. Recurriendo a su propio legado y emblemas, marcando una continuidad en la lucha histórica del Rif por su libertad y dignidad, este movimiento cristaliza todo el trabajo previo de organización y elaboración discursiva de la nación amazigh, en su particular vertiente rifeña. La hipótesis de la investigación avanza que el Hirak logra conformar un relato popular alternativo en clave nacional rifeña, exigiendo la autodeterminación interna del Rif, que no la independencia, enfrentándose al régimen en el terreno de lo simbólico, y de ahí su elevada peligrosidad. En un contexto que cohibe los partidos sobre bases étnicas y regionalistas, y ante la incapacidad de coordinar los diferentes elementos de la familia amazigh rifeña, el Hirak se erige en el catalizador del nacionalismo rifeño, que se presenta como variante regional, y bien diferenciada, del nacionalismo amazigh más amplio.

### **1.8. ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN**

Además de la introducción, donde se recogen los postulados metodológicos generales y las hipótesis de investigación, y sus conclusiones, el presente trabajo se encuentra organizado en seis capítulos diferentes, cada uno de los cuales se corresponde con una dimensión de análisis pertinente para aprehender de forma amplia la realidad del nacionalismo rifeño en el marco de la emergencia de un nacionalismo amazigh más amplio. Se suceden, por tanto, partes en las que se aborda la amazighidad en su conjunto con otras que se circunscriben a la casuística rifeña y sus particulares características, a los elementos que determinan su evolución y contornos. El primer capítulo aborda la construcción de la dicotomía árabes/bereberes a lo largo de la historia, presentándose ambas categorías como entidades aisladas, bien diferenciadas, a menudo irreconciliables, desde la antigüedad clásica hasta época colonial. Se hace hincapié en el rol de la colonización francesa en la consolidación de esta divergencia y como las ciencias sociales se ponen al servicio de la empresa colonizadora, alumbrando toda una serie de motivos y clichés sobre la berberidad que aún hoy perviven, tanto en lo político como en lo social e incluso a nivel humano.

El movimiento nacional marroquí, de extracción árabe y urbanita, se federa en sus inicios en torno a la berberidad y, más concretamente, evocando la amenaza que implica una ley colonial que no hace sino sancionar una situación de facto, a saber, la pervivencia de una jurisdicción privativa al encuentro de las tribus de costumbre bereber. Hábilmente instrumentalizada, la contestación y campaña internacional orquestada contra esta supuesta amenaza para la integridad de Marruecos supone el espaldarazo definitivo para el nacionalismo marroquí, que estigmatiza y marginaliza a la mayoría bereber del país en detrimento de una élite árabe. Con la independencia, la monarquía no duda en instrumentalizar a las componentes bereberes del Reino para oponerlas al gran partido nacionalista árabe, el Istiqlal, quien amenaza la supremacía de Palacio. Finalmente, el rey se

impone, poniendo las bases de una «nación monárquica» que apenas sí difiere en sus contornos de la formulada por el movimiento nacional marroquí, haciendo del árabe, como lengua sagrada de la religión, el islam, indisociable del «ser marroquí» en menoscabo, nuevamente, de la mayoría bereber.

En el capítulo tercero se aborda el repertorio étnico-cultural del nacionalismo rifeño, atendiendo a las variables «objetivas» de su identidad (lengua, cultura, territorio, organización social). Por otra parte, se da cuenta de la ausencia de estudios y las dificultades de trabajar en la región, que redundan en una suerte de «tiranía de la memoria», entrelazándose historia y memoria, conceptos difícilmente indisociables, estrechamente relacionados y a veces incluso confundidos. Dentro de esta memoria ocupa un lugar central la epopeya de Abdelkrim El Jatabi, principal referente e indiscutido líder histórico rifeño, caudillo federador y adalid de la resistencia contra la colonización, promotor de la República del Rif y frente a quien hubo que emplear métodos novedosos y expeditivos, protagonizando España uno de los primeros episodios documentados de uso de armamento químico contra poblaciones civiles, y que una vez detenido y exiliado, desde El Cairo, devino figura ineludible de la lucha anticolonial en el mundo, percibido como adversario y rival directo del sultán y enemigo de la nación marroquí. Según esta memoria, el Rif fue pieza clave en el control del ejército por parte de la monarquía y en la disolución del Ejército de Liberación Nacional, cuyo colofón fueron los bombardeos indiscriminados en 1958-59 conducidos por el futuro Hassan II, cuya relación con la región siempre ha sido conflictiva. El terremoto de Alhucemas del 24 de febrero de 2004 y el fiasco de la reconciliación intentada por Mohamed VI completan un periplo marcado por la represión y desencuentros con el poder central. En este capítulo también se abordan las precondiciones económico-sociales de la región, la privación relativa del Rif, que sanciona una «economía de disidencia», donde droga y contrabando se erigen en sectores centrales de subsistencia de la región, y que abonan el terreno para plantear un conflicto en clave nacional.

El capítulo cuarto se ocupa de las oportunidades políticas de la berberidad, enfatizando el periodo de apertura en las postrimerías del reinado de Hassan II, sobre todo a partir de la experiencia del «gobierno de la alternancia» y la percepción del cambio, y como el autoritarismo monárquico y el sistema pluripartidista bajo control determinan unos modos de contestación concretos. El capítulo atiende, en último término, las movilizaciones del 20 de Febrero de 2011 y la aprobación de una nueva constitución, que sanciona los afluentes múltiples de la identidad marroquí y que, no obstante, apenas si modifica la naturaleza patrimonial del poder y la inconsistencia de derechos y libertades. El siguiente capítulo aborda la evolución de la amazighidad a través de su dimensión organizativa: el Movimiento Cultural Amazigh y sus diferentes componentes, a caballo entre local, regional y nacional, prestando atención al destacado rol de sus elites académicas e intelectuales, aludiendo al tránsito desde la reivindicación de una «cultura popular» hasta llegar a la «nación amazigh». Además, a través del análisis de marcos, se presentan los contornos del discurso, claramente cristalizado, estableciendo una clara frontera entre amazighes y el resto de los grupos, dotando al grupo, de paso, de una acentuada homogeneidad interna, prestando atención a las estrategias enmarcadoras. Ya, por último, en el sexto capítulo se presenta la «nación en movimiento» a través de la experiencia del Hirak popular del Rif, atendiendo a la dimensión simbólica y sentido de la contestación, que marca el despertar de la nación rifeña, cuyas evoluciones y discurso son analizados en detalle. Tras las conclusiones, una breve cronología, las referencias bibliográficas y una relación de entrevistas realizadas completan la investigación.

## 2 ¿ÁRABES O BEREBERES? LA CONSTRUCCIÓN POLÍTICA DE LA IDENTIDAD EN MARRUECOS

*«Si tomáis la carretera entre Rabat y Oujda, desde el momento en que hayáis llegado a la pequeña ciudad de Tiflet ya no tendréis hacia vuestra derecha, en toda la profundidad del país, otra cosa que no sean poblaciones berberófonas. Y será lo mismo hacia vuestra izquierda toda vez hayáis sobrepasado un poco (la localidad de) Taza»*

**Mohamed Chafik**  
*Pour un Maghreb d'abord Maghrébin*

### 2.1 ÁRABES VS BEREBERES, ENTRE MITO Y REALIDAD

Las categorías «árabe» y «bereber» a menudo se presentan como entidades aisladas, de contornos bien diferenciados e incluso irreconciliables. ¿Hasta qué punto es pertinente la segregación de la población marroquí entre sus componentes árabes y bereberes? El hecho de privilegiar la utilización de una u otra lengua, ¿acaso es susceptible de determinar realidades sociológicas y culturales diferentes? ¿Nos encontramos ante dos categorías ontológicamente distintas, opuestas y en conflicto? ¿Se trata de dos grupos antagónicos, cuyas expresiones lingüísticas, sociales y culturales, más allá de una religión común, el islam, no mantienen relación alguna? ¿Ha servido la cultura como elemento de dominación, situándose de una parte quienes detentan la lengua de la civilización, el árabe, y de otra aquellos que cultivan un compendio de dialectos bereberes y que se identifican con el tribalismo y la disidencia? Los unos, árabes, percibidos como integrantes de la ortodoxia religiosa. Los otros, bereberes, practicantes de una religiosidad dudosa. Los árabes, conquistadores, pobladores de las ricas llanuras y fundadores de las grandes ciudades del reino de Marruecos. Los bereberes, en eterna rebeldía, atrincherados en las montañas, hacia donde habrían sido impelidos por sus conquistadores (árabes), depositarios de una oralidad y un folclore ancestrales. Los árabes, acreedores del poder supremo a través de sus dinastías jerifianas, descendientes del Profeta, detentadoras de un sistema de poder propio y harto particular, el *Majzén*, en permanente querella contra un *bled siba* (país de la insumisión), compuesto por unas tribus que mantienen sus usos y costumbres anteislámicos y que, irredentos y sediciosos, rehúsan pagar impuestos y aportar efectivos a las tropas del sultán.

¿Por qué *Al Maghrib* (el Oeste, donde se pone el sol, Marruecos) se identifica de forma casi exclusiva con su dimensión «árabe», existiendo de forma casi unívoca por y para el *Machrek* (el Oriente árabe)? A pesar de haber sido el primer pueblo de la historia en ser designado como «africano», ¿por qué los arabistas se han acaparado durante largo tiempo de la reflexión sobre el reino jerifiano? ¿Cómo aludir a la dinastía bereber de los Almorávides (1060-1147), fundadores del malekismo, significativa corriente doctrinal del islam que desde Marrakech se expandió por todo el norte y oeste de África, sin poner de relieve sus raíces locales y, por ende, bereberes, no importadas de Oriente Medio, con evidentes prolongaciones regionales, desde Al Ándalus hasta Níger y Senegal? Tras Idrisides (789-985), Omeyas (756-

929) y Fatimíes (909-969), la historia de Marruecos se encuentra efectivamente jalonada por la acción de las dinastías bereberes, de Almorávides, pero también de Almohades (1147-1269), Meriníes (1269-1465), Watásidas (1471-1554), Saaditas (1554-1659) y Alauitas, cuyos orígenes se encuentran en el sudeste marroquí, en la región de Tafilalet, a partir de 1664 hasta nuestros días (Kably, 2011: 139-471; Mezzine, 1987). A pesar de la sucesión de linajes eminentemente autóctonos, los elementos identificados como «árabes» o «andaluces» se han impuesto en las representaciones del poder del sultán y desde 1956, obtenida la independencia de Francia y España, también del rey y, por extensión, del Estado. El Magreb (el Occidente árabe) existe con relación al Machrek, sobreentendiéndose que los árabes dominan el campo histórico de la zona desde su pretendida conquista, que impuso el islam como religión. Los árabes son percibidos como pueblo dominante y civilizado, mientras que los autóctonos norteafricanos, los bereberes, son tildados de dominados y primitivos.

El hecho de que las historiografías oficiales hayan confinado a los bereberes a un rol subalterno, mientras que los actores políticos y potencias que han controlado sucesivamente el norte de África se han constituido como sujetos históricos activos, llevó a Gabriel Camps (1927-2002) a postular que no encontrábamos ante un pueblo «al margen de la historia» (Camps, 1980). Existe una «resistencia voluntaria» de estos «náufragos de la historia» para escribir su propio relato y, por consiguiente, tan solo disponemos de una visión exógena a estas poblaciones, a través de autores clásicos y árabes sobre todo (El Houcine, 2016; Hamid, 2012). Lo bereber se mantiene en un plano secundario dentro de un pasado que adopta una estructura cíclica, fundamentada en la interacción entre lo foráneo y lo local, instalando a los oriundos como elemento opuesto al sujeto histórico encarnado en esas grandes civilizaciones exógenas, a veces incluso como pueblo importado de otras latitudes, y que tan solo encuentra su identidad dentro de esa dicotomía. Así, las leyendas sobre el origen de los bereberes datan de varios siglos antes del nacimiento de Jesucristo. En la antigüedad clásica ya fascinaban los orígenes de los primeros pobladores del norte de África, multiplicándose las fábulas de orden inductivo y mitológico que atribuían a los bereberes raíces diversas, que iban desde Asia hasta las orillas del Mar Egeo. Durante la edad media Abderrahmane Ibn Khaldoun (1332-1406) postuló la imposibilidad de que los bereberes fueran un pueblo importado, no sin dejar de enfatizar su entrega al islam, estableciendo por vez primera la distinción entre cultura (árabe) y religión (musulmana). A las conclusiones del pensador tunecino se opuso, dos siglos después, León el Africano, para quien los pobladores de la parte septentrional del continente negro eran naturales de la «Arabia afortunada» (Yemen), una tesis que obtuvo amplio eco y divulgación en los siglos venideros, ya que denotaba que los bereberes no eran sino un tipo particular de árabe, unos antiguos pobladores de la propia Península Arábiga que se habrían ido desplazando de forma progresiva hacia el Oeste, instalándose definitivamente en el norte de África.

La dicotomía entre árabes y bereberes se realza sobremanera con la penetración colonial, primero en Argelia y luego en Marruecos. Las ciencias y estudios consagrados a los indígenas por académicos, exploradores, militares y todo tipo de funcionarios de la administración colonial alcanzan un auge sin precedentes. La disyuntiva entre árabes y bereberes, y los clichés que se desprenden de los trabajos de la época, sirven de sustento ideológico al aparato de dominación colonial para asentar su autoridad. Los «estudios marroquíes», como se denominaron entonces, consagran la dialéctica entre dos conjuntos de población, que se establecen desiguales, enfrentados. La ciencia colonial sirvió de justificación a la política bereber del protectorado francés en Marruecos, que juega un destacado papel en la emergencia del movimiento nacional marroquí (El Qadéry, 1995). Siendo el detonante la promulgación del dahir de 16 de mayo de 1930, que ha pasado a la historia como «dahir bereber», es sobre la oposición a la política colonial que el emergente movimiento nacional marroquí condena al



ostracismo a la cuestión bereber, que permanece relegada del debate público nacional durante décadas (Bouaziz, 2015).

### 2.1.1 Narraciones de la antigüedad clásica sobre el origen de los bereberes

A los bereberes se les han atribuido diferentes orígenes a lo largo de la antigüedad clásica. El origen de los primeros habitantes de África del norte suscita gran interés, siendo objeto de todo tipo de conjeturas. Uno tras otro se evoca como lugar de origen de estas poblaciones el Medio Oriente, el país de Canaán, Yemen, Tracia, Asia Menor, las islas del Mar Egeo, pero también la Europa nórdica, la Península Ibérica o incluso el territorio de la actual Italia. En ausencia de vestigios escritos, los historiadores se ven confrontados a las dificultades inherentes a la reconstrucción de la evolución de los pueblos bereberes antes de su encuentro con los grandes imperios de la antigüedad. En época romana entre sabios y mitógrafos ya circulaban relatos sobre las raíces de aquellos misteriosos habitantes de la provincia africana del imperio. Unas narraciones que adoptan, en un elevado número de casos, forma de fábula, siendo su veracidad histórica prácticamente nula, a lo cual hay que añadir un elevado grado de adulteración como efecto pernicioso inherente a siglos de transmisión oral (Gsell, 1913).

Autores clásicos griegos pretendieron atisbar el sustrato fundamental de los bereberes norteafricanos en unas migraciones con origen en los países ribereños del Mar Egeo. Heródoto (484-425 a.C.) apunta que los maxyes, identificados como bereberes sedentarios y cultivadores, se pretendían descendientes de los troyanos. El geógrafo e historiador Hecateo de Mileto (550-476 a.C.) hace referencia a la localidad de Cubos, que habría sido fundada por los Ionios justo después de haber erigido Hippu Akra, la actual Anaba, en el este argelino, en proximidad con la frontera con Túnez. En la misma región se situaría la localidad de Meschela, que era, según Diodoro Sículo (90-30 a.C.), de origen helénico. En el norte de Numidia y al oeste de Tabraca, la actual Tabarka, en el oriente argelino, es donde ubica a la tribu de ascendencia griega de los ionti el astrónomo, geógrafo y matemático greco-egipcio Claudio Ptolomeo (100-170). El historiador Mestrio Plutarco (46 o 50-120), enlazando en cierto modo con la tesis de Salustio, sostiene que Hércules habría dejado elementos micénicos en el norte de la Mauritania Tingitana (Camps, 1995).

Uno de los relatos más conocidos es el del político e historiador romano Gayo Salustio Crispo (86-34 a.C.), quien vincula la génesis de los bereberes con la muerte de Hércules en Hispania. Tras el deceso del mítico guerrero, su ejército, compuesto por hombres de diferentes naciones, se encuentra desnortado, sin líder, cuando sus soldados más ambiciosos, aspirando a mayores cotas de gloria y riqueza, resuelven atravesar el Estrecho de Gibraltar. Medos, persas y armenios, que formaban parte de las huestes de Hércules, ocupan el norte de África, donde habitaban gétulos y libios, descritos por Salustio como *«gente áspera y sin cultura, que se alimentaba con carne de fieras y con las hierbas del campo, como las bestias. No se gobernaban por costumbres, ni por leyes, ni vivían sujetos a nadie»* (Salustio, 1998). Los medos se entremezclan con los libios, adoptando el nombre de mauros, un pueblo sedentario que se establece al oeste, donde erige nuevas ciudades, al tiempo que mantiene un próspero comercio con la vecina Hispania. Por su parte, afirma Gsell (1913), los persas entran en contacto con los gétulos y, condenados a una vida errante, adoptan en un primer momento el nombre de «nómadas» que, a la par del incremento de su poder, devienen númidas, llevando a cabo la conquista del territorio hacia el este, hasta Cartago.

En su vasta y detallada obra sobre la historia antigua del norte de África, redactada entre 1913 y 1929, el arqueólogo e historiador francés Stéphane Gsell (1864-1932), además de las ya mencionadas hasta ahora, da cuenta de otras narraciones sobre el origen del pueblo bereber. Entre otros, Gsell cita al geógrafo e historiador griego Estrabón (64 o 63 a.C.-19 o 24), para

quien los Mauros eran indios llegados a Libia de la mano de Heracles (GSELL 1929). Siguiendo a Camps (1995), la hipótesis sobre los orígenes orientales del pueblo bereber la hallamos también en el historiador judío Flavio Josefo (37 o 38-101) quien, a través de un comentario del capítulo X del libro del Génesis, apunta como uno de los hijos de Cus, Euilas, es el padre de los euilaioi, ulteriormente gétulos.

El historiador bizantino Procopio (500-560) también se aventura en la explicación del origen de los Mauros, término genérico que en aquella época se emplea para designar a los indígenas africanos que mantienen sus tradiciones y modos de vida. Procopio relaciona la génesis de los bereberes con la narración bíblica de Josué y los Cananeos. Después de haber liberado a los hebreos del yugo egipcio, Moisés muere y es sucedido por Josué. En las batallas que va librando en su avance hacia Palestina, Josué demuestra un «valor sobrehumano» y, al tiempo que se impone a todas las tribus y se hace con el control de las ciudades a su paso, adquiere una reputación de «jefe invencible». Cuando se percatan de que es imposible plantar cara al general extranjero, a las poblaciones locales no les queda otra alternativa que la huida hacia Egipto, país que encuentran demasiado poblado, por lo que prosiguen su avance hacia Libia, que ocuparon hasta las columnas de Hércules (Gsell, 1913).

Se ha apuntado que esta narración de Procopio podría sustentarse en un texto que San Agustín (354-430) escribió un siglo antes, en el cual el pensador católico bereber, pues es originario de la ciudad nómada de Tagaste, en la actual Argelia, aludía a la pervivencia de la lengua fenicia en África, demandándose si este particular acento se podría corresponder con el de los cananeos (Gsell, 1913; Camps, 1995). Para el berberista Gabriel Camps (1998), las leyendas relativas al origen necesariamente oriental de los bereberes se explicarían por el vago recuerdo que los africanos habrían conservado de la presencia de los fenicios en el litoral, como mínimo desde el siglo X a.C. Aunque destruida totalmente en el 146 a.C., Cartago había ejercido sobre nómadas y otros libios, que era como entonces se denominaban a las poblaciones del norte de África, una influencia tan profunda que en algunas regiones, incluso después de varios siglos de dominación romana, las poblaciones, urbanas sobre todo, se definían como Cananeas, es decir, Fenicias. La expansión ulterior del cristianismo favoreció y reforzó la leyenda sobre los orígenes cananeos de los bereberes. En casi todos los casos se trataba de buscar explicaciones etimológicas e insertar la existencia del pueblo bereber dentro de un esquema familiar en la época, a menudo a partir de textos religiosos.

### **2.1.2 Mitos en torno a los bereberes en el medievo**

El examen de las escasas fuentes existentes evidencia la existencia de dos grandes fases cronológicas en el desarrollo temático del mito sobre el origen de los bereberes a lo largo de la Edad Media: una primera fase entre los siglos IX y XII, y un segundo periodo que da comienzo con la llegada al poder de la dinastía Almohade y termina con la conquista otomana y la dinastía Saadí en Marruecos (Shatzmiller, 1982). En la primera fase intervienen varias escuelas historiográficas, que se suceden, y que son reflejo de una época, desplegando su actividad en un contexto histórico que evidencia las circunstancias que se encuentran detrás del mito, así como el desplazamiento geográfico en la elaboración de este, de Oriente hasta el norte de África pasando por la Península Ibérica.

Durante los siglos IX y X, las sucesivas revueltas de las tribus bereberes, su impenetrabilidad y su renuencia a la asimilación por la recién llegada civilización llaman la atención sobre la problemática que plantea su existencia, haciendo que los historiadores orientales se interroguen sobre el origen de este particular grupo poblacional. En conformidad con los parámetros de su idiosincrasia y memoria colectiva, siendo las citas bíblicas y estructuras tribales un motivo harto recurrente, los orientales intentan incorporar a los bereberes



a su propia historia. Es así como la historiografía musulmana oriental resuelve la cuestión bereber aplicando exactamente el mismo esquema a través del cual se habían incorporado antes otros grupos y tribus atraídos a su esfera social y cultural de influencia, grupos que, al igual que los habitantes del Norte de África, ya convertido en Occidente árabe o Magreb, habían entrado en contacto con el islam a través de la conquista (Shatzmiller, 1999).

En líneas generales, esta «escuela oriental», que estaba compuesta por geógrafos e historiadores, estima tres tipos de filiación u origen para los bereberes. Para unos, los bereberes son originarios de Palestina, emprendiendo su huida hacia el Magreb inmediatamente después de la muerte, a manos de David, de Jalut (Goliat), perteneciente a la tribu árabe de Mudar. Tal y como narra Ibn Khurradâdhbih (820-885), «*la patria de los Bereberes era Palestina, siendo Jalut (Goliat) su rey*». *Cuando éste fue asesinado por David –que Alá lo bendiga– los bereberes emigraron al Magreb*» (Ibn Khurradâdhbih, 1949). En la misma línea apunta el historiador y compilador egipcio que vivió entre los años 805 y 871, Ibn Abd al Hakam (1948), para quien «*los bereberes estaban en Palestina. Su rey Jalut fue muerto por David, Dios lo salva; y emigraron hacia el Magreb*». Para otros autores, los bereberes son los descendientes de Cham, hijo de Noé. En esta línea apunta el poeta e historiador Al Souli (880-946), citado por Ibn Khaldoun (1332-1406) en su *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*: «*il descend des Berbères, fils de Kasloudjim fils de Mesraim fils de Champ*» (Ibn Khaldoun 1852: 176). Además, concurre la teoría que afirma el origen Himyarita, una tribu originaria del sur de la Península Arábiga, de los bereberes. Tanto la teoría de Jalut, como la de Cham y la de Himyarita sirven a los historiadores de la «escuela oriental» para integrar dentro de su propio ámbito de referencia la cuestión bereber, encontrando así un lugar en el seno de la historia conocida y, por extensión, legítima (Shatzmiller, 1982).

La misma problemática es abordada de forma diferente en Al Ándalus, donde el mito sobre el origen de los bereberes es objeto de un debate que adopta tintes raciales. La «escuela ibérica», que se constituye durante los siglos X y XI, se divide en dos grupos étnicos, a saber, un grupo árabe de geógrafos e historiadores, y otro grupo bereber compuesto en su mayoría por genealogistas. Mientras que los autores árabes son conocidos gracias a que algunas de sus obras se han conservado, pudiendo llegar hasta nosotros, como es el caso de Ibn Al Warraq (889-994), los cordobeses Ibn Hazm (994-1064) e Ibn Abd Al Barr (978-1071), y el onubense Abu Abdullah Al Bakri (1014-1094); de la existencia de los investigadores bereberes sólo conocemos lo que Ibn Khaldoun asienta a lo largo de sus escritos, sin indicar ni el lugar ni la época exacta de las actividades de los investigadores aludidos. El grueso de esfuerzos de los investigadores árabes se dirige a refutar la genealogía que tiempo atrás les ha sido acordada en Oriente a los bereberes<sup>10</sup>. Para Ibn Hazm, por ejemplo, no hay dudas al respecto de la «falsedad de estas pretensiones» y tilda de «mentirosos» los relatos que apuntan a que los bereberes provienen de Yemen (Ibn Khaldoun, 1852). Con el hundimiento del califato y la irrupción de los reinos de taifas, irrumpen dinastías gobernantes de origen bereber<sup>11</sup>. En paralelo al incremento de la influencia bereber en Al Ándalus y el auge de sus aspiraciones políticas Shatzmiller (1982) alude a la aparición de narraciones genealógicas que estos grupos en

<sup>10</sup> La actitud hostil de autores como Ibn Hazm a las pretensiones bereberes sobre un supuesto origen árabe es reflejo del contexto histórico en Al Ándalus. El orden social de la época estaba marcado por una estricta división étnica entre árabes, ibero-romanos, bereberes y judíos, siendo el margen de movilidad en la escala social muy limitado. El reclutamiento de milicianos bereberes norteafricanos que puso en marcha el califa omeya Al Hakam II (915-976) rompe el equilibrio de la sociedad de Al Ándalus. Las unidades bereberes, que son mantenidas por sultanes posteriores, son empleadas, en un primer momento, en las campañas contra los cristianos, pero ulteriormente también se utilizan como fuerza coercitiva para el mantenimiento del orden en las propias ciudades. El rol militar creciente que desempeñan las huestes bereberes se transformaría en ambición política, alimentando la berberofobia (Shatzmiller, 1982).

<sup>11</sup> Es el momento, entre otros, de la instalación de los Ziridas en Granada, de los Aftasidas en Badajoz, de las familias zenatas en Carmona, de los Benni Demmer en Morón o de los Banu Corra en Ronda (Idris, 1964, 1965; Terrase, 1965).

cuestión estiman necesarias para ennoblecer sus orígenes y legitimar sus pretensiones de poder. Un ejemplo de este tipo de relatos lo encontramos en el viajero, geógrafo y cartógrafo nacido en Ceuta, entonces bajo el imperio Almorávide, Cherif Al Idrisi (1100-1165), quien atribuye una cuna árabe a los Zenata reproduciendo el modelo empleado previamente en la misma línea por otra tribu bereber, la de los Sanhaja (Idrisi, 1866).

La genealogía bereber se convierte en un sujeto estrictamente magrebí de la mano de la «escuela africana». El grueso de los trabajos de esta corriente se ha perdido, perviviendo sus manifestaciones gracias a las citas posteriores de autores como Ibn Idhari (s. XIII) e Ibn Khaldoun. Los orígenes de esta escuela están vinculados a la dinastía de los Ziridas, atribuyéndoles orígenes Himyaritas a las tribus Sanhaja y Zenata. Una segunda fase de desarrollo de esta escuela comienza con la dinastía bereber de los Almohades, adquiriendo en este momento las narraciones sobre los orígenes una nueva dimensión, al imputarse un ascendiente profético a la familia reinante<sup>12</sup>. En esta época el linaje familiar sustituye a la ascendencia racial. Los cambios operados en la naturaleza de las narraciones sobre los orígenes tienen en cuenta las mutaciones sociales, que hacen conveniente que la filiación empleada para afrontar la cuestión de la legitimidad de un régimen político sea de orden teológico. Los elementos religiosos se erigen en portavoces de la comunidad frente al poder temporal, de ahí que la búsqueda de un parentesco con el profeta Mahoma se antoje un medio aventajado para que el crimen que, según la ley, suponía una usurpación de poder obtuviera justificación a ojos de las autoridades religiosas y, por extensión, de la comunidad de creyentes y súbditos. Los medios místicos, sobre todo en las ciudades, son un factor que los soberanos no pueden dejar pasar por su influencia y el control que ejercen sobre las masas populares. La influencia de los sectores religiosos no cesa de crecer bajo el reino de Almohades y Meriníes, que se valen de toda una suerte de pretextos religiosos y comunitarios para justificar su instalación en el poder.

El mito del origen bereber adoptó unas dimensiones literarias importantes y fue un elemento privilegiado por la historiografía magrebí a través de toda la Edad Media. El relato se transformó y adaptó a las mutaciones sociales y políticas, tanto entre los bereberes de Al Ándalus como en Berbería, si bien la difusión del mito se veía necesariamente limitada a la historiografía. Un examen de los símbolos de soberanía en África del Norte muestra que ni el origen árabe ni profético de las dinastías bereberes figuran, por ejemplo, en las monedas (Eustache 1970). No será hasta el siglo XVI que el vocablo «jerife» empieza a plasmarse en los epitafios funerarios de las dinastías marroquíes (Deverdun 1956). El mito de la génesis de los bereberes no aparece tampoco como garante de una misión religiosa o política en Berbería medieval, ni como elemento unificador entre fuerzas tribales o incluso urbanas. El motivo es la distancia que existía en África del Norte medieval entre la historia tal y como fue presentada por los elementos de la elite, islamizados y arabizados, y los hechos reales, tal y como fueron vividos por el grueso de la población, bereber. Para estos últimos, el mito de los orígenes es marginal e inaccesible.

### **2.1.3 Los bereberes según Ibn Khaldoun y León el Africano**

El discurso sobre los orígenes de los bereberes ocupa un lugar relevante en la obra de dos autores fundamentales: Ibn Khaldoun, en el siglo XIV, y León el Africano, en el siglo XVI. Contemporáneo de Petrarca y Boccaccio, Abderrahmane Ibn Khaldún Al Khadrami nació en el seno de una de importante familia de lo que en hoy es Túnez, gozando su estirpe de prestigio

<sup>12</sup> La legitimación por filiación profética es un fenómeno recurrente en la historia musulmana, sobre todo en Oriente. Esta ascendencia mahometana era atribuida no sin dificultad en tierras magrebíes durante los siglos XIII y XIV.

político, teológico y literario<sup>13</sup>. Su formación fue clásica, habiendo estudiado el Corán, que era capaz de recitar de memoria, los *hadices*, el derecho y la lengua árabe. El joven Abderrahmane consentía importantes esfuerzos en la lectura de las obras de Platón, Aristóteles y otros pensadores griegos cuyas obras habían sido traducidas al árabe. Llegados con la invasión de la dinastía Meriní encabezada por el sultán Abou Al Hasán de Fez, en 1347, cuando apenas cuenta con 15 años, entre sus profesores figuran algunos de los más célebres eruditos de la época, destacando de entre todos ellos Mohamed Ibn Ibrahim Al Abili (1281-1356), referente del racionalismo islámico, quien orientó al joven el estudio de la filosofía y el pensamiento árabe y musulmán (Nassar, 1964). A principios de los años 1350 Ibn Khaldoun inicia su carrera política. El chambelán (primer ministro) Ibn Tafragin lo nombra ministro de justicia del sultán meriní, aunque no alberga la intención de permanecer largo tiempo en el puesto, ya que su anhelo es partir, viajar para satisfacer sus ansias de conocimiento. En 1352 la invasión de Ifriquiya auspiciada por el sultán bereber de Constantina, Abu Yazid, lo empuja a abandonar Túnez. Desde entonces Ibn Khaldoun no dejará de viajar por todo el norte de África ejerciendo de jurisconsulto, un periplo durante el cual opera una profunda reflexión sobre la civilización en la que se ha visto inscrito, y que recogió en su trabajo cumbre, *Kitâb al Ibar* (libro de los ejemplos), conocido por el nombre de la primera de las obras que lo componen: *Al Muqaddima*, traducido como *Los Prolegómenos*<sup>14</sup>.

Ibn Khaldoun describe con precisión la vida en el Magreb: las condiciones de trabajo y realidad en el campo y en la ciudad, los oficios y la regulación de los mercados, las relaciones entre grupos sociales, las desigualdades e injusticias, las rivalidades entre soberanos y las guerras que enfrentan a los diferentes reinos. El pensador anhela arrojar luz sobre las leyes que rigen el nacimiento, desarrollo y fin de las sociedades humanas, para lo cual utiliza las fuentes a su disposición en la época, sobre todo las obras de autores griegos, bizantinos y musulmanes. Examina con detalle los textos bíblicos traducidos al árabe, una labor que complementa con la experimentación y los testimonios de los viajeros que se cruzan en su particular periplo. Ibn Khaldoun rechaza categóricamente las fabulaciones, supersticiones y otras leyendas en boga, que se apoyan sobre la astrología y otras creencias mágicas, definiendo dos modos de reflexión, complementarios pero distintos: a las ciencias humanas le atribuye el discurso de la racionalidad, ya que el hombre está dotado de pensamiento, mientras que las ciencias religiosas las identifica con el discurso de la fe, fundadas sobre los textos revelados. De carácter enciclopédico y sistemático, la obra de Ibn Khaldoun, calificado por el historiador británico Arnold Toynbee como «genio árabe», recoge el conjunto de conocimientos adquiridos en el siglo XIV en todos los dominios y anticipa la llegada y devenir de disciplinas científicas, como la geografía, filosofía, historia, economía, sociología, política, psicología social, urbanismo e incluso medicina (Goumeziane, 2006; Toynbee, 1962).

<sup>13</sup> Provenientes de una tribu beduina yemenita, los ancestros de Ibn Khaldoun llegan al Magreb de la mano de la expansión del islam. A partir del s. VIII se instalan en Al Andalus, en la región de Sevilla, donde desarrollan un rol político de primer orden hasta comienzos del s. XIII. Ulteriormente la familia cruza el Mediterráneo en sentido inverso, instalándose durante algún tiempo en Ceuta, antes de llegar, en 1228, a Túnez, la capital de Ifriquiya entonces gobernada por Abu Zakaria, sultán de la dinastía bereber hafsida. Medio siglo después su abuelo era nombrado ministro de finanzas del sultán Abu Ishak. Rompiendo con la tradición familiar, el padre de Abderramán evita inmiscuirse en política, llevando una vida de jurista y hombre de letras, al tiempo que pone especial empeño en proporcionar a su hijo una rigurosa formación (Goumeziane, 2006: 11-12).

<sup>14</sup> Hubo que esperar cinco siglos para la primera edición árabe de *Al Muqaddima*, realizada en Bulaq, cerca de El Cairo. Después, en 1858, Quatremère fue el primero en proponer una edición francesa del texto árabe. Es determinante en la amplia difusión del pensamiento de Ibn Khaldoun, sobre todo en Occidente, gracias a la traducción de sus textos. El ejercicio no fue fácil, ya que el autor no había dejado de actualizar sus escritos, añadiendo observaciones y anotaciones a lo largo de sus continuos viajes, y esto hasta el fin de sus días. La primera traducción completa en francés, de William Mac Gucking de Slane (1801-1878), es publicada entre 1862 y 1868 (Goumeziane, 2006: 14; Nassar, 1964).

Ibn Khaldoun es el primero que se refiere a los bereberes en términos de «nación», conformando el pueblo autóctono del norte de África, no importado, no llegado de lejanas latitudes. Para el tunecino, *«una nación como la de los Bereberes, formada de una amalgama de pueblos y ocupando una parte considerable de la tierra, no ha podido ser transportada desde otro lugar (...) siglos antes del islamismo los Bereberes han sido conocidos como los habitantes del país y las regiones que hoy le pertenecen, y se distinguen aún con las marcas específicas que siempre los han hecho reconocibles»* (Ibn Khaldoun, 1852: 183). El pensador reconoció la filiación árabe de algunas tribus bereberes, como los Kutama y los Sanhaja, pero en lo concerniente a otras, como la de los Zenata, les reprochó el mantener falsas pretensiones sobre un presunto origen arábigo, que estaban motivadas por el desprecio que ellos mismos sentirían hacia su propia raza bereber, que consideraban «servil» y «desdeñada». Ibn Khaldoun elogia a la «nación bereber», destacando su entrega a la causa de Dios y de la religión, un argumento que defiende refiriéndose a las dinastías bereberes que han sido determinantes para la islamización y arabización del Magreb. Es en nombre del islam que los linajes bereberes han conquistado un territorio que se extiende entre los confines saharianos y el *Mare Nostrum*. El autor también alude a las causas de la «decadencia» y «pérdida de su espíritu nacional» de esta civilización por *«efecto del lujo que el ejercicio del poder y la costumbre de la dominación habían introducido en su seno, viendo su población decrecer, su patriotismo desaparecer y su espíritu de cuerpo y de tribu debilitarse»* (Ibn Khaldoun, 1852: 199).

En su obra *Description de l'Afrique*, El Hasán El Wazan, más conocido como León el Africano (1488-1548), hace una síntesis del modo de vida de las poblaciones africanas<sup>15</sup>. En lo que concierne al origen de los bereberes, hace balance de las diferentes teorías esgrimidas durante los siglos anteriores, para concluir el origen yemenita de los pobladores norteafricanos. Esta teoría sobre un supuesto origen árabe se encuentra ampliamente expandida en todo el Magreb, sobre todo gracias a los manuales escolares. La idea del origen árabe de los bereberes justifica la negación de toda reivindicación identitaria amazigh autóctona porque si los bereberes fueran efectivamente de origen árabe la cuestión bereber no tendría lugar en el Magreb contemporáneo. En lo que respecta a la lengua de «los africanos», el autor apunta que los diversos pueblos de África utilizan una única lengua, que comúnmente llaman «aguel (awal) amazigh», que significa lenguaje noble, si bien los árabes la denominan «barbaresco». Las observaciones de León el Africano sobre la lengua amazigh ponen de relieve dos posiciones enfrentadas sobre el origen del bereber. Por un lado, la de aquellos que afirman que ésta deriva de la lengua del Corán, lo cual deja en evidencia el origen árabe de los pobladores norteafricanos. De otra parte, la de aquellos que afirman la especificidad del bereber, considerado una lengua original y autónoma, en la cual la presencia de vocablos árabes no es sino el reflejo de progresivos préstamos a consecuencia de siglos de contacto (Africain, 1896).

#### 2.1.4 La imagen de los bereberes en los albores de la colonización norteafricana

<sup>15</sup> El Hasán ben Mohamed El Wazan nació en 1488 en pleno asedio de Granada. Tras la toma de la ciudad por los Reyes Católicos, su familia se refugia en Fez, donde El Hasán realizará estudios de teología. A la edad de 20 años emprende una carrera diplomática e inicia una vida de viajero y agudo negociador político. Sus misiones políticas y comerciales lo conducirán a través de todo Marruecos, pero también a lo largo y ancho del Magreb, Arabia, el África sahariana, Egipto, Armenia y Tartaria, entre otros. En 1518, de regreso de uno de sus periplos, su velero es atacado. Capturado por los caballeros de la Orden de San Juan, es ofrecido como presente al papa León X, que lo hace bautizar y le da sus propios nombres, Juan León. Se convierte entonces en Juan León de Medicis, alias León el Africano. Durante su estancia en Italia, hacia 1526, escribe su célebre *Cosmographia de Affrica*, cuya copia manuscrita se encuentra en la Biblioteca Nacional de Roma. Esta obra, que evita cuidadosamente dar informaciones de carácter militar, es la única fuente de información sobre la vida, moral, usos y costumbres en el mundo musulmán del siglo XVI, hasta el punto de que se convertirá en el libro de referencia de diplomáticos y exploradores interesados por África.



Más allá de la controversia sobre los orígenes, que arranca en la Antigüedad y llega hasta la Edad Media, diferentes autores han puesto de relieve el importante rol desempeñado por los linajes bereberes de los Almorávides y Almohades en la génesis de lo que hoy en día es Marruecos. No obstante, la historia no ha retenido a los autóctonos norteafricanos como portadores de civilización, sino como un conglomerado tribal en frontal oposición a las «dinastías árabes», supuestamente emparentadas con el profeta Mahoma. El general francés Faure-Biguet (1838-1919) afirmaba a principios del siglo XX que en el norte de África no se produce el triunfo de los árabes, sino del islam. Dejando en evidencia la resistencia cultural a la civilización que trae la nueva religión el autor evoca los ejemplos de Abú Yahya Yuarmoracen Ben Zayán (1206 o 1209-1283), proclamado rey de Tlemcén en agosto de 1236, que no entendía ni una sola palabra en árabe, y del sultán almorávide Yusuf Ibn Tachfin (1061-1106), quien las crónicas de la época evocaban una utilización de la lengua coránica de forma harto deficiente. Según el relato del militar orientalista, no es hasta cuatro siglos después de la llegada del islam que se produce la llegada de una auténtica población árabe, capaz de infiltrarse en los medios indígenas para, a través de la religión, tan estrechamente vinculada a la lengua árabe, lograr la arabización de ciertas tribus bereberes (Faure-Biguet, 1905).

Incapaces de establecer alianzas estables de larga duración para desplegar una común estrategia, las tribus bereberes fueron asimiladas al *bled siba* (país de la disidencia), por rechazar el pago de impuestos y proveer contingentes humanos destinados a engrosar las tropas del sultán. A partir de estos hechos de rebeldía para con el *Majzén* no resulta inhabitual encontrar textos donde se censura a esta *siba*, tachando a los bereberes de mentirosos, incapaces de respetar la palabra dada y de no ser dignos de confianza (Aourid, 2014). En su escrito *Le Maroc de 1631 à 1812*, editado en 1886, Abualqasem Ben Ahmed Ezziani (1734-1833) hace un repaso de los reinados que se suceden durante el periodo al que se circunscribe su obra, poniendo especial énfasis en la naturaleza jerifiana de los sultanes. En diferentes pasajes, el historiador marroquí de los siglos XVIII y XIX expone una concepción no exenta de alusiones injuriosas, llegando a conceptualizar a los bereberes como «poblaciones turbulentas», compuestas por guerreros y ladrones. Aún reconociendo su bravura y aptitudes para la guerra, Ezziani concluye que éstos son difícilmente asimilables, siendo la fuerza la única actitud posible hacia ellos, para doblegarlos y, en último término, someterlos a la autoridad del sultán. Tan perniciosa noción es compartida por el propio Faure-Biguet (1905), para quien la conquista de Hispania sirvió para satisfacer los «instintos saqueadores» y «veleidades de revuelta» de los bereberes norteafricanos.

Hay autores que han invocado la inferioridad de bereberes frente a árabes en virtud de las características propias de su lengua, factor de incapacitación para, entre otros, alcanzar acuerdos o algún grado de coordinación con otras tribus bereberes, e incluso para desarrollar actividades de índole comercial e intelectual. Encerrados en sus valles rodeados de montañas, sin apenas comunicación entre ellos, las poblaciones bereberes han mantenido una amplia variedad de dialectos, sin que ningún habla particular haya podido sobrepasar los límites de su propia área de influencia, imponiendo su superioridad a otras hablas. La inexistencia de una suerte de variante dialectal franca, común entre tribus, es considerada como factor de subordinación de los contingentes bereberes frente a los árabes, o arabizados, portadores de un idioma susceptible de imponerse como lengua vehicular entre pueblos de diferentes latitudes y orígenes. Se considera que el bereber no es una lengua apta ni para la literatura ni para la ciencia, incompatible a todos los efectos con la reflexión y, por ende, cualquier tipo de labor intelectual y académica, haciendo hincapié en «la incapacidad del viejo lenguaje para adaptarse a las necesidades de una sociedad cultivada» y «la inaptitud del bereber para la abstracción y la generalización» (Bernard & Moussard, 1924: 279). Al contrario, según estos lingüistas

coloniales, el árabe posee sobre el bereber una triple ventaja, ya que es la lengua escrita, religiosa y comercial, ejerciendo de lengua común, representando «una civilización fuertemente organizada» frente a «un grupo de dialectos locales sin unidad ni cohesión».

La práctica religiosa de las tribus bereberes es también motivo recurrente de condena. Los más ortodoxos juzgan severamente unas creencias que, si bien musulmanas, se sospechan impregnadas de «actitudes paganas» y «supersticiones anteislámicas». La fe de los bereberes es tildada por Faure-Biguet (1905) de «débil» y «mediocre», y toda eventual evolución hacia unas mayores convicciones religiosas según la norma, la ortodoxia, se supedita a una mayor civilización, que va de la mano del aprendizaje de la lengua del Corán, es decir, del árabe. Para los altos representantes del *Majzén*, encabezados por el propio sultán, los bereberes viven en el periodo de ignorancia preislámica (*yahiliya*) porque, según la interpretación ortodoxa, la ley sólo puede provenir de Dios (*sharia*) y no del grupo de personas que componen la *jemaa* o asamblea, una institución cuya existencia es muy anterior a la llegada del islam (Rachik, 2001). No sólo rechazaban el pago de gravámenes y aportar guerreros al ejército del Majzén, sino que los bereberes también eran presentados como enemigos de la expansión del islam oficial. Tal y como expresa Mulay Abdelhafid (1876-1937), combatir a las hordas bereberes se presenta ante los ojos de un sultán como un deber, un argumento de suficiente calado como para legitimar el recurso a la ayuda militar de una potencia foránea contra unos «salvajes» ante los que no cabe la buena fe y que no aceptan ningún tipo de disciplina (Aubin, 1913). Los sultanes no cesaron de enviar *harkas* (movimientos armados) para intentar doblegar y someter a las tribus bereberes. A pesar de que algunas de estas campañas militares resultaron victoriosas, en cuanto la presión del *Majzén* aminoraba, se debilitaba, las tribus bereberes adherían inmediatamente, de nuevo, el campo de la disidencia. Así, es en nombre del sultán que se desarrollan las campañas del ejército francés contra las tribus disidentes entre 1912 y 1934, periodo que transcurre entre la firma del tratado de Protectorado y la culminación de las labores de la empresa de «pacificación».

## 2.2 CIENCIAS SOCIALES Y COLONIZACIÓN: BERBERÍA COMO MARCO CULTURAL Y POLÍTICO

La dominación colonial no implica únicamente la sujeción de los indígenas al mandato de una administración europea. En paralelo se desarrollan todo un conjunto de dinámicas y procesos que alteran las prácticas económicas, sociales e incluso culturales de los territorios objeto de injerencia extranjera, pero también las representaciones, la imagen sobre la realidad de estos particulares contextos. Edward Said (1935-2003) y Maxime Rodinson (1915-2004) arrojan luz sobre los mecanismos de la construcción intelectual e ideológica a través de la cual los orientalistas del siglo XIX y XX han construido y limitan nuestras representaciones del Oriente (Rodinson 1980; Said 2002). Se trata de conformar una geografía imaginaria y sus representaciones y, en este caso, por tanto, de «orientalizar lo oriental», tomando prestada la expresión de Said. Ambos autores insisten sobre los nexos entre «ciencia colonial» e imperialismo, siendo el orientalismo mucho más que un simple soporte a la colonización, ya que sirve en último término de alegato para la dominación a través del discurso, en virtud de la fuerza de las representaciones que genera y vehicula. Para dar cuenta del orientalismo hay que adentrarse en la propia noción de tan particular campo de estudio, intrínsecamente relacionado con una pretendida unidad geográfica, cultural, lingüística y étnica denominada «Oriente». Hablar de una especialidad científica restringida a un campo geográfico es *per se* revelador. Los ámbitos de estudio se crean y, con el paso del tiempo, adquieren coherencia, consistencia e integridad porque los expertos se consagran con devoción a lo que se sobreentiende como disciplina comúnmente aceptada (González Alcantud, 2021).



La investigación científica no es ajena a la empresa colonizadora. Siempre al servicio del imperio francés, las ciencias sociales inauguran nuevas líneas de exploración, nuevas temáticas, que participan en la evolución del pensamiento produciendo teorías y saberes sobre el objeto conquistado. La influencia de la ideología es más fuerte en un contexto donde el conocimiento debe ser científicamente válido y, al mismo tiempo, y no precisamente en este orden, políticamente útil. El orientalismo, la antropología y la etnografía se ponen a disposición de la empresa colonial (El Qadéry, 2010; González Alcantud, 2007, 2019, 2020; Nordman 2006; Rachik, 2012). Al igual que ocurrió con la invención del concepto «Mediterráneo» durante el primer tercio del siglo XIX (Bourgent et al., 1998), se consienten importantes recursos materiales y humanos para la producción de un corpus susceptible de apuntalar y divulgar una adecuada representación del Magreb. Profesores, eruditos, curtidos y políglotas orientalistas, religiosos, funcionarios, filólogos, militares e incluso civiles adquieren un conocimiento profundo de lenguas árabes y orientales. *«El alma de Oriente y de los árabes debe ser abordada por la lengua, las palabras, su ordenamiento, su gramática»*, deviniendo así el islam y su lengua, el árabe, la esencia del ser árabe y de las sociedades musulmanas (Vermeren, 2012: 24).

La región y sus habitantes son objeto de un considerable volumen de investigaciones y documentados relatos de exploraciones y viajes. Los autores de estos compendios eran, a menudo, militares, pero también civiles, periodistas, reporteros, hombres de letras y universitarios, que casi siempre llegan, en un primer momento, a Argel, etapa previa e ineludible a su ulterior presencia en Túnez y Rabat<sup>16</sup>. Entre 1830, cuando Francia toma Argel, y 1962, tras la pérdida de la guerra de independencia argelina, que marca el fin de la presencia colonial francesa en el norte de África, las principales mentes académicas de la metrópolis desfilaron por la región. Cuando se firma el tratado de Fez en 1912 sancionando el régimen de Protectorado, un «ejército» de antropólogos desembarca en el imperio jerifiano, un territorio que aparece como surgido de la antigüedad en pleno siglo XX. El conocimiento de los marroquíes, sus costumbres, hábitos e instituciones se convierte en un asunto de Estado. Argelia es para el residente general, el mariscal Louis Hubert Lyautey (1854-1934), el perfecto ejemplo de lo que no se debe hacer en Marruecos. El objetivo último es modernizar el viejo imperio, respetando su esencia e incluso sus autoridades, al tiempo que se asienta la autoridad e intereses de la nueva administración sobre el territorio (Lucas & Vatin, 1975; Rivet, 1988). En 1904 se crea en Tánger la Misión científica de Marruecos bajo la tutela del departamento de sociología musulmana del Colegio de Francia. En 1911 se pone en marcha en Rabat una Escuela superior de dialectos árabes y de lenguas bereberes (ESDALB); en 1915 un Comité de estudios bereberes para centralizar los trabajos en las diferentes regiones sobre las poblaciones bereberes marroquíes; y en 1920 el Instituto de altos estudios marroquíes (IHEM).

### 2.2.1 Lyautey y los «estudios bereberes»

La disyuntiva entre árabes y bereberes fue un tema central en los estudios etnográficos sobre el Magreb. En Marruecos, los investigadores comenzarán describiendo una división étnico-racial en el interior del país. Un poco más tarde, a través de los berberistas de Argelia, se impone otro marco de estudio, a saber, el de Berbería, que se extiende desde Egipto hasta el Atlántico. Abordar la cuestión del bereber, y no del argelino o del marroquí, ofrecía una

<sup>16</sup> La focalización de la historia colonial francesa sobre Argelia no debiera ocultar el hecho de que el periplo colonial francés en la zona se inició en el Próximo Oriente. Tras la campaña de 1798 conducida por Napoleón Bonaparte, el siglo XIX francés fue testigo de una suerte de obsesión con Egipto. Tanto artes mayores como menores, la literatura, la museografía, la arquitectura y el conjunto de ciencias humanas se volcaron con el país de los faraones. Como afirma Vermeren (2012), la toma de Argel, en julio de 1830, es el comienzo de un periplo nuevo, pero también la prolongación de la expedición de Egipto.

alternativa teórica interesada para la colonización francesa, si bien el grueso de trabajos y etnografías es descriptivo y localizado. Las políticas bereberes dictadas por las ciencias coloniales son practicadas en Cabilia, y secundariamente en El Aurés y el Mزاب, y después transferidas a Marruecos por Lyautey y sus oficiales. El siglo XIX, que es el de la conquista militar en Argelia, está marcado por los relatos y monografías de militares y misioneros, que inauguran lo que ulteriormente se conocerá como «estudios bereberes». En Argelia forjaron un «mito cabilio» para ganarse la fidelidad de una región que se pretendía diferente, estimada como más apta para la penetración de la lengua y cultura francesas, y también para una conversión en masa al cristianismo (Chaker, 1982; Lafuente, 1999; Mahé, 2000, 2001). Una política de penetración del francés y selección de jefes y notables tribales se pone en marcha en Marruecos, plasmada en la formación de una elite intelectual bereber en el Colegio de Azrou y una elite militar bereber en la Escuela de oficiales Dar Baida de Meknés (Benhlal 2005; El Glaoui, 2004). Por su parte, la política de grandes caídas al sur, inspirada entre otros por Robert Montagne (1893-1954), a quien Lyautey integra en el equipo del Instituto de altos estudios marroquíes y encomienda de la colecta de datos sobre la organización social y política de los bereberes, anhela, en último término, conformar una elite feudal para contrarrestar el poder del Majzén y la burguesía urbanita<sup>17</sup>. En Marruecos la tradición de investigación castrense juega un rol preponderante en los estudios bereberes, y de forma destacada el cuerpo de intérpretes del ejército, presente a lo largo y ancho del territorio marroquí.

La contribución académica fue determinante en la conformación de un paradigma de conocimiento y marcos interpretativos que dotaban de sentido a la práctica colonial, cuyo cuestionamiento se hacía harto improbable ante la multiplicación de estudios y escritos. Antes del siglo XIX en Francia y Europa en general no se ignoraba la existencia de los bereberes en África del Norte. Diarios de viaje, informes de misioneros y cónsules aluden de forma específica, y en ocasiones con bastante precisión, a su existencia. No obstante, este conocimiento permanecía confinado dentro de un selecto círculo de académicos y sabios. Para las autoridades galas y la opinión pública del Hexágono, Argelia estaba habitada por «turcos» o, en el mejor de los casos, por «mauros», entidades un tanto abstractas y vagas, cuyos contornos se encontraban mal definidos. Tras la toma de Argel, los colonos otorgan, ya desde los inicios de la penetración francesa, el nombre de «árabes» al grueso de indígenas que pueblan la región. Y a medida que avanza la empresa colonial, los conquistadores advierten la existencia del elemento bereber, no tardando la literatura de la época en hacer de la diferencia entre árabes y bereberes uno de sus temas predilectos. Siendo la Cabilia la más cercana a la capital argelina, no tardan en llegar los primeros contactos con unas poblaciones berberófonas bastante poco proclives a la colaboración, haciéndose entonces evidente la existencia de «dos razas y dos lenguas». Orientalistas y berberistas participan, cada uno en su ámbito de estudio, en la construcción y confirmación de las dicotomías, contribuyendo a forjar entidades claramente diferenciadas y a ampliar la fosa entre unos y otros. La doble pertenencia de los magrebíes, árabes por su lengua y práctica religiosa, y bereberes por su antropología y organización social, se asienta en el imaginario colonial como un hecho consumado (Mahé, 2004).

<sup>17</sup> El trabajo de Montagne (1930) sobre los bereberes del sur marroquí fue «la Biblia» de los administradores franceses (Julien, 1978). Más allá de su producción sobre los bereberes, otras dos grandes obras de referencia son de su autoría, a saber, *Naissance du Proletariat Marocain* (1952) y *Révolution au Maroc* (1954). Un examen de la carrera de Montagne revela que sus investigaciones siempre se condujeron según las precisas necesidades de la autoridad colonial y que, a su vez, éste se apoyó en los resortes de la administración colonial para llevar a cabo investigaciones de tal amplitud. Un ejemplo de esta imbricación con el poder de la Regencia General lo hallamos en 1924-25, cuando Montagne se implica en la guerra del Rif, atribuyéndosele el plan de ataque final e incluso acude en calidad de negociador a Snada, donde se refugiaba el Abdelkrim El Jatabi, a quien convence para entregarse al ejército francés (Berdouzi, 2012). «Ya fuera para estudiar a los marinos, las tribus bereberes, o incluso el proletariado, el nacionalismo en Marruecos y en Medio Oriente, el objetivo de Montagne fue siempre el mismo: servir a su país» (Rachik, 2012: 117).

A instancias de las autoridades militares y la administración francesa de los nuevos territorios, la lógica clasificatoria de los antropólogos de este periodo se articula a través de la oposición árabes-bereberes. La sanción de este dualismo, que podríamos calificar de radical, hay que inscribirla en la aplicación de una política colonial fundada sobre la máxima *divide et imperas*. Por otra parte, a medida que avanza la ocupación y surgen nuevas dinámicas políticas, la puesta en valor de la identidad bereber tradicional pretende atajar la expansión de los nacionalismos magrebíes de extracción árabe (Rosen, 1972). La dicotomía árabes-bereberes es percibida tan evidente como esencial. La ciencia colonial de la época se ocupa de elaborar el estereotipo negativo de los primeros, los árabes, y positivo de los segundos, los bereberes, si bien unas pocas voces que se oponen a la estigmatización en estos términos (Collignon, 1887).

La afirmación de la identidad bereber participaba de una más amplia estrategia de la administración colonial en aras de legitimar su empresa expansiva. A través de la unidad del mundo bereber, de su población y de su lengua, y de su resistencia ante la sucesión de invasores, se afirmaba la unidad natural del dominio colonial francés, que iba desde las costas atlánticas marroco-mauritanas hasta la Tripolitania<sup>18</sup>. Francia omite de forma interesada la realidad de las entidades políticas entonces en liza, a saber, el Reino Jerifiano de Marruecos, y las regencias de Argel y Túnez. La región supone para los colonos franceses una única unidad territorial, siendo la toma de Argel el acto inaugural de unos designios mucho más vastos cuyo fin último es la total ocupación del territorio norteafricano (Boetsh & Ferrié, 1989). Para el caso argelino, esta lógica se encuentra muy presente en autores como Ismaïl Urbain (1812-1884), que trata de justificar la «pacificación» de la Cabília argelina, mientras que Ernest Mercier (1840-1907) y Edmond Doutté (1867-1926) hacen lo propio en aras de normalizar las aspiraciones de París sobre el territorio marroquí. Es en este contexto, precisamente, que adquiere toda su importancia la tarea de marcar una neta diferencia entre la «raza bereber» y la «raza árabe», haciendo emerger la especificidad indígena de forma diáfana. Se trataba de demostrar de forma concluyente la Berbería a través del Bereber (Collignon, 1986).

### 2.2.2 Hacia una discriminación «objetiva» entre árabes y bereberes

El reconocimiento, descripción y clasificación de las poblaciones de África del Norte se encomienda primariamente a las ciencias naturales, que se entienden anteriores y exteriores a la empresa colonial, en un momento de auge positivista. La presunta objetividad de estas disciplinas no oculta, no obstante, que los arreglos clasificatorios de la antropología física sobre los bereberes fueran del todo desinteresados. Mientras que en el siglo XVIII los autores hablaban en términos generales de «mauros», denominación muy vinculada a la historia mediterránea y sus relaciones internas, el paradigma bereber se erige en dominante a partir de 1830. Con la entrada del Magreb en la historia europea de la mano de la conquista francesa el término «bereber» entra en escena y entre los siglos XVIII y XIX asistimos a una cohabitación de términos. En su obra sobre Argelia, Rozet y Carrete distinguen dos categorías de indígenas: «mauros», que son los habitantes de las ciudades, y «bereberes», que son los pobladores del interior (Rozet & Carrete, 1850). Inicialmente, el concepto «mauros» no designa a una etnia precisa, ni a una cultura particular, sino que alude genéricamente a los habitantes musulmanes de la ribera sur del *Mare Nostrum*, pero «bereberes» sí se emplea para designar a una etnia precisa, definida por una cultura y una específica área geográfica, diferente de otra etnia y cultura, la «árabe». De este modo, tras la toma de Argel, el «mauro» desaparece de forma progresiva a media que nos acercamos al siglo XX, convirtiéndose paulatinamente este término, junto con el de «turcos», en «árabes» (Chaker, 1982). La aparición del término «bereber» y su

<sup>18</sup> Entrevista con Alain Mahé, realizada en noviembre de 2005.

prevalencia en el campo científico es correlativa al avance de la penetración francesa del territorio.

En el marco de la expansión del imperio colonial francés en el África septentrional a finales del siglo XIX se abre un debate científico sobre la distinción promovida por antropólogos galos entre árabes y bereberes. A pesar de que la diferenciación es eminentemente de orden social, lingüístico y cultural, los investigadores pretenden sustentar la dicotomía en la biología y antropología física. Y ello a pesar de que ya entonces algunos autores habían advertido sobre lo difuso de la taxonomía, de la distinción entre unos y otros, ya que el contacto persistente a lo largo de siglos entre tribus magrebíes no probaba una separación rotunda y neta entre árabes y bereberes (Bernard & Moussard, 1924). Autores como Périer (1870), Topinard (1881) y Collignon (1887) perseveran en el establecimiento de la dualidad como un hecho objetivo, buscando toda una suerte de indicios de orden físico para apoyar sus teorías. La importancia que en la época otorga la cultura erudita a las humanidades clásicas hace que el origen de los bereberes se busque, en primer término, en la interpretación y comparación de textos antiguos, acudiendo Périer a las contribuciones en la materia de autores como Herodoto, Tito Livio, Salustio, Tolomeo, Plinio, Diodoro de Sicilia, León el Africano, Celario, Estrabon, Pomponius, Mela, Nemsio y Scilx. A partir de la confrontación de estos textos clásicos, Périer sostiene que los tuaregs descenden de los gétulos y los cabilios de los libios, constituyendo en la actualidad dos razas completamente diferentes, si bien ambos pueblos antiguos provendrían de la misma raza de los Atalantes del Atlas. Aún así, tuaregs y cabilios son racialmente bereberes, hallando su unidad en su oposición a los invasores árabes.

Topinard también distingue a bereberes y árabes basándose en consideraciones de orden morfológico, que le permiten establecer en un primer momento la existencia de cinco tipos raciales: dos tipos de árabes, dos tipos de bereberes y un tipo distintivo, a la vez árabe y Cabilio. No obstante, después de analizar las muestras de más 300 individuos cabilios, Topinard rechaza el interés por la aproximación antropométrica, concluyendo que el objeto «árabe» es inexistente, ya que este no se encuentra representando en el seno de las tribus locales. En el marco de su actividad de médico militar en Túnez, Collignon igualmente anhela aislar árabes y bereberes sobre la base de criterios antropométricos precisos. Desde un punto de vista de la etnogénesis, también colige la distinción entre libios y gétulos dentro de la «raza bereber», definiéndose estos por su carácter sedentario en contraposición con los tuaregs, descendientes de etíopes. Collignon llega a identificar elementos sirios, árabes, judíos, fenicios, cananeos, íberos, vándalos, griegos, turcos, latinos, negros e incluso europeos; siendo el primer autor en considerar a los bereberes como el resultado de una mezcla biológica de poblaciones diversas y no como una mixtura genérica de indígenas, lo cual justifica a ojos del médico investigador la heterogeneidad de individuos. En Marruecos, cuya población «tiene sensiblemente la misma composición que la de Argelia», los bereberes difieren de los árabes, ya que «tienen generalmente los ojos azules, los hombros cuadrados y el cuello corto, mientras que los árabes tienen los ojos negros, los hombros redondos y el cuello largo». Los primeros habrían topado en el camino de «todas las invasiones», habiendo adoptado la lengua y las costumbres de los árabes venidos de Oriente en diferentes épocas, conservando los segundos sus antiguos hábitos y su lengua primitiva, el *chelha* (Erckmann, 2012).

### **2.2.3 La lengua como único criterio observable de segregación**

Los investigadores franceses no tardaron en percatarse de las dificultades inherentes al proceso de discernir lo árabe de lo bereber en África del Norte. *«En el estado actual de nuestros conocimientos, no estamos en situación de señalar quien es árabe y quien bereber (...) del mismo modo que no sabríamos discernir entre los franceses hoy los elementos ligures, íberos,*



*célticos, germánicos o romanos*» (Augustin & Moussard, 1924: 268). Lo único que se podía determinar con certeza, como variable visible, era quién hablaba árabe y quién bereber. Aún así, no fue fácil aportar estimaciones fidedignas sobre el alcance de ambos contingentes lingüísticos en los comienzos del Protectorado francés de Marruecos. Autores de la época avanzaron diferentes cifras, pero éstas variaban en función de las regiones visitadas, que solían ser aquellas donde la autoridad del Majzén era reconocida. En lo que concierne al resto de zonas, las más numerosas, no había posibilidad alguna de determinar el número de habitantes y, mucho menos, establecer su filiación étnico-lingüística. No será hasta la penetración militar y paulatina rendición de las tribus insumisas que las autoridades coloniales comienzan a avanzar algunas cifras sobre la proporción de unos y otros en un país que contaba entre cuatro y cinco millones de habitantes en los años veinte del pasado siglo.

A finales de 1923, en un artículo aparecido en el *Annuaire du Monde Musulman*, el arabista Louis Massignon (1883-1962) enuncia la presencia de hasta 3,2 millones de berberófonos en Marruecos, frente a 2,2 millones de arabófonos, representando los primeros un 60% del censo de la época (Massignon, 1924). No mucho después, Augustin Bernard (1865-1947) y Paul Moussard evocan en un escrito publicado en *Annales de Géographie* la existencia de dos millones de berberófonos, es decir, alrededor de un 40% del total de población en el reino jerifiano (Bernard & Moussard, 1924). Para Lafuente (2004), el hecho de que la estimación de Massignon dé cuenta de un número mucho más elevado de berberófonos que la de Bernard y Moussard se debería a la inclusión entre los arabófonos de los bilingües, es decir, de aquellos que tendrían el bereber como lengua materna pero que también podían expresarse en árabe. Según Augustin y Moussard (1924), en Marruecos los berberófonos, tanto por su número como por la extensión que ocupan, tienen una importancia mucho más considerable que en Argelia, reconociendo que el reino jerifiano está menos arabizado e islamizado que el resto de la región. Así, Bernard y Moussard (1924) establecen la existencia de cuatro grandes grupos berberófonos en Marruecos, que se corresponden con cuatro grandes grupos dialectales del bereber: al noreste los Zenata (300.000), en el norte los Rouafa (500.000), en el Atlas y sudeste los Beraber (600.000), y en el sur los Chleuh (600.000). A pesar de que su estimación es inferior a la de Massignon, Bernard y Moussard enfatizan que este particular contingente humano se extiende sobre las dos terceras partes del territorio. Los unos, bereberes, establecidos en las montañas y zonas semidesérticas, en lo que se considera *bled siba*, y los otros, árabes, eminentemente en llanuras y mesetas, bajo la jurisdicción efectiva del Majzén. Albert-Jean Ribaut (1930) apunta que los bereberes suponían el 89% de la población marroquí, siendo un 44% «bereberes puros», un 45% «bereberes arabizados» y apenas un 11% «invasores». Esta «minoría imponente», se convirtió en una preocupación fundamental y elemento central de la estrategia colonial francesa en el reino jerifiano.

A pesar de que existe un amplio consenso en considerar al sultán como autoridad religiosa, es únicamente en el «país arabófono» donde funciona plenamente el entramado administrativo de la autoridad del Majzén, encarnada por ulemas, caídes y cadís, aplicándose también aquí el derecho musulmán. A medida que avanza el proceso de «pacificación» y las tribus rebeldes se someten a las autoridades del Protectorado, entrando consecuentemente en la órbita del Majzén, a la luz de su importancia geográfica, humana e incluso económica, los colonos perciben las ventajas de mantener el estatuto costumbrista del «país bereber», evitando a toda costa una plena arabización e islamización ortodoxa.

#### 2.2.4 Apuntes de ideología lingüística colonial

La lengua se antoja una variable fundamental en la empresa colonizadora, tanto para franceses como, en menor medida, para españoles (Tilmatine, 2001). Muñoz Bosque (1929) ya

advierde en el prólogo de su trabajo de 1918 que se antoja condición *sine quae non* para todo pueblo que pretenda la colonización de un país el conocimiento del idioma de los indígenas a los que ha de someter. Justinard (1878-1959), comandante del ejército francés y autor de dos manuales de bereber, uno sobre tashelhit y el otro sobre tarifit, pone el acento en la necesidad imperiosa del control del idioma (Justinard, 1926). La multiplicación de trabajos sobre la lengua bereber con vocación didáctica obedece, por tanto, a un objetivo bien definido y se declina siguiendo un plan previamente establecido. Un ejemplo de esto lo encontramos en las obras de Samuel Biarnay, *Étude sur les dialectes berbères du Rif. Lexique, textes et notes de phonétique*, publicado en 1917; y en *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif, et des Senhaja de Sraïr; grammaire, textes et lexique*, trabajo del capitán Amédée Renisio que vio la luz en 1932 y que incluye un denso glosario por orden alfabético bereber-francés y francés-bereber.

El problema del parentesco de la lengua bereber es objeto de atención de los investigadores. Desde los albores de la colonización dos hipótesis principales se imponen: la primera al bereber con el egipcio antiguo, como esbozaba ya en 1838 Champollion en el prefacio del *Dictionnaire de la langue berbère* de Venture de Paradis; mientras que la segunda lo vincula a las lenguas semíticas (Judas, 1847). Estos intentos de aproximación hechos durante el siglo XIX eran hipótesis sin fundamentos lingüísticos rigurosos, sobre todo debido al conocimiento aún insuficiente que entonces se tenía del bereber. Este tipo de ejercicios prosiguen a comienzos del siglo XX, sucediéndose los intentos de emparentar el bereber con lenguas indoeuropeas como el céltico y el griego, e incluso con lenguas amerindias. Este tipo de ejercicios de ideología lingüística del periodo colonial perseguían la afirmación de la especificidad de la lengua bereber con relación a las lenguas semíticas y, por ende, con relación al árabe.

El dialecto tuareg ocupa dentro del conjunto lingüístico bereber un lugar particular. Sobre el plano léxico, durante largo tiempo aislado, el tuareg ha sufrido en menor medida la influencia del árabe, presentándose como una versión «pura», que apenas sí ha resultado contaminada. A partir de esta constatación, los lingüistas coloniales hacen del tuareg un auténtico referente del bereber, mitificando tan particular variable lingüística, siendo presentado como el estado original, o al menos próximo del original, del bereber. Si bien sobre el plano léxico el tuareg ha sufrido una mínima influencia exterior, a nivel morfosintáctico no ocurre lo mismo y algunos dialectos septentrionales, como el cabilio, han resistido mejor a la influencia foránea.

Los estudios dialectales coloniales ponen más el acento sobre las convergencias de las diferentes variables del bereber que sobre las divergencias (Galand 2004; Serhoual, 2002). Los berberistas franceses consideraron el conjunto de dialectos bereberes como partes de una sola y única lengua. El tema de la unidad de la lengua bereber está presente ya en algunos de los primeros trabajos militares sobre la cuestión como los de Adolphe Hanoteau (1814-1897), oficial de los despachos árabes de Cabília, en Draa El-Mizan, y después en Fort Napoleon, orientalista reconocido, autor de una gramática cabília (1858), después de una gramática tuareg (1860), un compendio bilingüe de poesía cabília (1867) y una obra de dimensiones considerables, en colaboración con Aristide Letourneux, sobre usos, costumbres e instituciones de Cabília (1872-1873). En la misma línea de Hanoteau, que establece paralelismos entre la variante bereber cabília y tuareg, René Basset (1855-1924), que es considerado el primer gran organizador de estudios bereberes, autor de trabajos sobre lengua y literatura oral, pero también sobre la religión y la historia, afirma que apenas sí existen diferencias gramaticales y lexicológicas entre el dialecto zenaga que se habla en los límites de Senegal y el que se utiliza en el oasis de Siwa, en Egipto. La lengua es la misma en su estructura y que las variaciones que



pudieran existir, aunque sean numerosas y de calado, son «muy superficiales». Según éste, si se domina una de las variantes del bereber no es difícil expresarse en cualquier otra variante, después de haber pasado un breve periodo de adaptación (Basset, 1894). Para el orientalista Émile Laoust (1876-1952), que comienza su carrera en Argelia siendo llamado posteriormente a Marruecos por el Instituto de Altos Estudios Marroquíes, en un contexto de promoción de la política bereber por la administración colonial, las diferencias lingüísticas son más aparentes que reales, denotando el idioma una gran homogeneidad e unidad (Laoust, 1920). El español Esteban Ibáñez (1914-1998) insiste en esta misma idea, apuntando que el léxico es casi idéntico en todos y cada uno de los dialectos (Ibáñez, 1957).

Berbería, considerada un mosaico político e incluso religioso, semeja de este modo dotada de una suerte de «uniformidad cultural». Esta concepción, que se podría presentar como científicamente justa, se apoya en una definición eminentemente lingüística, no pensando en que la lengua podría ser, además, objeto de una definición sociolingüística, que tomara en consideración criterios de comprensión y sentimiento de pertenencia a una misma comunidad lingüística. Para los lingüistas existe, efectivamente, una lengua bereber única, pero esto no implica que podamos invocar la existencia de una comunidad sociolingüística bereber única (Chaker, 1982).

### 2.2.5 El «espíritu bereber»

Cuantiosos intelectuales franceses dan buena cuenta que la invasión árabe, pueblo que se ha instalado en el norte de África por la fuerza de las armas, haciéndose con el poder, dominando a los indígenas, que se vieron obligados a replegarse hacia las montañas y los desiertos, tal y como ya hiciera en 1873 Ernest Renan (1823-1892). Fieles a esta idea, no han cesado de vehicular la idea de una suerte «servidumbre eterna» de los bereberes ante sus conquistadores, ya fueran estos fenicios, romanos, helénicos, vándalos, bizantinos, árabes, italianos, franceses o españoles, no llegando nunca los autóctonos a constituirse en potencia capaz de repeler sucesivas incursiones (El Qadéry, 2006). Los hechos históricos no corroboran la captura del poder y la dominación social y cultural de los árabes. Un primer grupo de «conquistadores» omeyas llegan en nombre del islam, logrando hacerse con algunas ciudades y constituir bastiones militares, pero apenas instalados los autóctonos, convertidos a la religión de Mahoma, terminan por doblegar por las armas a califas y gobernadores. La batalla de los Ashraf, en el Aurés argelino, de la que da buena cuenta Ibn Khaldoun, marca un antes y un después, levantándose imperios y estados bajo la bandera del islam con emires de tribus autóctonas, constituyéndose en África del Norte y Al Andalus el Magreb u Occidente musulmán. Es ejemplificador también en este sentido la suerte de la dinastía Alauita, que actualmente reina en Marruecos, cuyos primeros elementos llegaron en su momento a la región del Tafilalet estableciendo alianzas con las grandes confederaciones bereberes que concurren en la zona durante tres siglos, antes de la conquista colonial (Mezzine, 1987).

El bereber posee «sólidas cualidades». Entre otras, «un robusto buen sentido de agricultor, una gran simplicidad de existencia, que a menudo lo conduce a la avaricia, una modestia a menudo real, una real actividad en el trabajo»; «un gusto innato por lo sagrado» y «un espíritu práctico y una pasión inmoderada por el dinero», pero además «son simples, dóciles y enérgicos» y «arcaico y rebelde a la unidad» (Montagne, 1923, 1930, 1930b). Aún así, *«el trazo más claro del espíritu bereber será, por tanto, en todos los grupos, un conservatismo extremadamente acusado que es la consecuencia o la causa del fraccionamiento social, un profundo respeto por la costumbre de los ancestros, un anclaje indefinido a ritos, a símbolos incluso si su sentido se ha olvidado desde hace milenios»* (Montagne, 1986: 32). Estos rasgos vinculan el ser y la política bereberes, caracterizándolos por su espíritu refractario, la

inestabilidad, el aislamiento y la desunión. Montagne va más lejos y sostiene que es el islam quien aporta la idea de Estado y que la estabilidad y unión política bajo los Almohades eran precedentemente imposibles, apuntando que bajo esta alianza las instituciones políticas bereberes se mantienen intactas (Montagne, 1930, 1986). Separa el autor la influencia religiosa de la influencia política, coligiéndose que serían impenetrables sobre el plan político pero abiertos sobre el plano religioso.

Auspiciados por las autoridades de la época, que se valen de la ciencia para mejor asentar su empresa colonial, una pléyade de clichés ha permanecido asociado a los bereberes, siendo ulteriormente reproducidos por los discursos nacionalistas árabes para descalificar cualquier proyecto o idea que pudiera afectar a los esquemas ideológicos sobre los que se asentó el poder tras las independencias (Le Pautremat, 2003). El aspecto mecánico del funcionamiento de la sociedad norteafricana, la ausencia de instituciones especializadas y la ausencia total de la noción de Estado son algunas de las grandes conclusiones que marcan los estudios sobre estructuras sociales y segmentariedad de las tribus bereberes del norte de África. Montagne afirma que los bereberes han sido siempre incapaces de edificar ciudades y, por tanto, se quedaron en el interior de sus tribus, dependientes de las civilizaciones árabes de las ciudades (Montagne, 1954). No obstante, a pesar de esta visión peyorativa enarbolada por algunos, las nociones que incluyen toda esta pléyade de estudios, tales como confederación, tribu, clan, equilibrio, deliberación, derecho, costumbre, violencia legítima, instituciones religiosas (mezquita, zagüía, escuela), políticas (*jemaa*, *amghar*) y económicas (zoco, agdal, corporaciones, tawiza, agadir, tiendas colectivas); son totalmente opuestas a la ratificación de las ideas dominantes (El Qadéry, 2006). Las opciones políticas que se impusieron con la descolonización instrumentalizaron las hipótesis sobre la berberofilia de la Francia colonial y su política bereber en detrimento de los árabes. En nombre del nacionalismo árabe o islámico se ha procedido a la eliminación pura y simple de todo lo que no es árabe de la cultura norteafricana.

Los estudios coloniales consagran a «los árabes» como categoría homogénea y dominante, y a «los bereberes» como categoría difusa y dominada. Los primeros son portadores de una civilización y símbolo de un poder religioso islámico central, mientras que los segundos se sobreentienden primitivos y en eterna disidencia frente a la autoridad central. Los árabes son una evidencia, conocida y reconocida, cuya historia está vinculada al islam, siendo el objeto central de los estudios orientalistas. En el otro extremo, interrogarse sobre los bereberes, sus orígenes, usos y costumbres es una de las principales preocupaciones de las investigaciones coloniales. Los bereberes de Marruecos han dado pábulo a numerosos interrogantes sobre sus orígenes e historia, su presunta naturaleza y su organización política y social, que no han tenido parangón en lo que a los árabes marroquíes respecta, instalando toda una tradición teórica y clichés que han llegado hasta nuestros días, como ha quedado reflejado incluso en las investigaciones de autores de fama internacional que han trabajado en la región como Ernest Gellner (1972 y 2003) y Clifford Geertz (1979 y 2003).

### 2.2.6 Representaciones indígenas en Gellner y Geertz

En el primer capítulo de *Les Saints de l'Atlas* (2003), cuya primera edición fue publicada en 1969, Ernest Gellner (1925-1995) inscribe a la zagüía Ahensal entre las «tribus sin dirigentes», sin urbanidad, en situación de *siba* frente al *Majzén*, símbolo del poder político, implicando la existencia de una suerte de «frontera interior». En estas tribus, la fe constituye un motor de regulación de los diferentes *cleavages* que la atraviesan al encuentro de una autoridad central ubicada en las ciudades, lugares de comercio y saber religioso por excelencia. Para regularse, la tribu necesita un santo (*marabut*), que tiene que engendrar, mientras que en

las urbes es el *alem* quien dicta la norma<sup>19</sup>. Los bereberes son los supervivientes de los primeros habitantes de África del norte, que han sido reemplazados en las ricas llanuras y ciudades por los árabes, llegados en oleadas sucesivas. Gellner establece una correlación entre montañas, lenguas bereberes y disidencia política, elementos que constituyen un «Marruecos exterior» frente al *Majzén* o «Marruecos interior». Para el antropólogo, un bereber es aquel cuya lengua materna es el bereber y que es, a la vez, musulmán y blanco, poniendo de relieve que las minorías negras y judías berberófonas son sociológicamente diferentes. Según éste, Marruecos tiene dos «lenguas indígenas»: árabe y bereber. En lo que concierne a los «dialectos bereberes», que se engloban en tres grandes grupos regionales principales (*tarifit* en el Rif, al norte, *tamazight* en el centro y *tachelhit* en el sur), el autor sostiene que estos varían entre tribus e incluso entre poblaciones de la misma tribu, siendo incomprensibles incluso en el interior de las tres grandes familias lingüísticas. Gellner enfatiza que ningún dialecto es predominante y que el bereber no es una lengua escrita, y concede que el paso de un grupo a otra toma a un berberófono algo de tiempo, «pero no es un obstáculo mayor».

Los bereberes son los «supervivientes» de los primeros habitantes de África del Norte, reemplazados en las ricas planicies y ciudades por los nuevos llegados, los árabes, y sobreviviendo en las regiones menos accesibles, representando algo menos de la mitad de la población. Más allá de la tribu y el bloque lingüístico regional en el que cada uno se inscribe, la única pertenencia identitaria que Gellner atribuye a los bereberes es la religión, el islam, con un impacto directo en su vida, sea o no practicante. El árabe es urbanita, sabio, ortodoxo y heredero de la civilización musulmana, ya sea esta africana o andaluza, como principal actor, y portador de la consciencia de pertenecer a una nación real, existente. El bereber se sitúa en una zona periférica, en otro Marruecos cuya frontera limita con el *Majzén* árabe. Desprovistos de nacionalismo, entre los bereberes, cuya lengua sufre una erosión ineluctable a la luz de su oralidad y dispersión en diferentes dialectos, no existe un único poder capaz de imponer su autoridad. Según Gellner, «*no hay una berberidad universal, mientras que ahora hay, tenga esto una dimensión política o no, la conciencia de pertenecer a una amplia nación árabe*» (Gellner, 2003: 30). Otorga el autor diferentes grados de consciencia identitaria en función de las diferentes regiones, atribuyéndole al Rif «un sentido bien desarrollado de el mismo», que explica por el recuerdo de la República de Abdelkrim El Jatabi y que fue gobernado por España, engendrándose una suerte de resentimiento tras la independencia para con el sur del país, que acabó erigiéndose en «partenarismo dominante». El antropólogo indaga sobre «lo bereber», mientras que «lo árabe» es retenido con la evidencia en vigor desde Mahoma hasta sus supuestas edades de oro<sup>20</sup>.

En Clifford Geertz (1926-2006) hallamos una distinción más sutil de «los árabes» a través de su estudio de Sefrou, ciudad del Medio Atlas marroquí, que el autor califica de árabo-islámica, lugar de múltiples intersecciones, donde cohabitan poblaciones llegadas de los alrededores y otras regiones, así como las dos religiones, musulmana y judía<sup>21</sup>. En Sefrou, la

<sup>19</sup> El enunciado de Gellner sobre el *alem* y el *marabut* pone de relieve ya de partida los límites de la presunta dicotomía, ya que en Marruecos las principales cofradías que estructuran el campo urbano han nacido en el marco de la tribu.

<sup>20</sup> Gellner ocupa un lugar privilegiado en los debates antropológicos sobre el Magreb, conformando su teoría de la segmentariedad el principal objeto de controversia. En estos ámbitos, Gellner, cuya obra posterior es vasta y diversa, es sinónimo de modelo segmentario, al igual que Montagne es asociado a la teoría del *leff* (alianza) entre tribus, y Jacques Berque al saber orientalista. Curiosamente, la segmentariedad no ocupa un lugar central en la obra ulterior de Gellner, siendo únicamente introducido en sus primeros trabajos para aclarar el entorno tribal del poder de los santos en país bereber. Este modelo supone la alianza entre segmentos en función de su proximidad estructural, es decir, que dos partes de una misma tribu deben aliarse contra una tribu enemiga.

<sup>21</sup> «*Suq: The Bazaar Economy in Sefrou*» es la segunda parte de un trabajo que integra tres partes bajo el título *Meaning and Order in Moroccan Society*. Lawrence Rosen da cuenta de su investigación sobre las formas de identidad individual y colectiva, y sobre la flexibilidad de sus referentes en la organización social (Rosen, 1979), mientras que Hildred Geertz desarrolla una

pertenencia tribal o el linaje, por lo que se identifican los individuos, es plural y compleja, no pudiendo reducirse únicamente a la lengua de expresión. Sólo los judíos son percibidos a través de sus creencias, sin dar importancia a su lengua, a pesar de que ésta es común a las otras categorías. Basándose en el censo oficial de la localidad del Medio Atlas en 1960, Geertz diferencia cinco categorías socio-étnicas, que se emplean para identificar la fuerza de trabajo: árabes nacidos en Sefrou, árabes nacidos en el campo, árabes nacidos en otras ciudades, bereberes y judíos. Los árabes inmigrantes y, en menor grado, los bereberes, forman la masa trabajadora del bazar. Los judíos destacan por su posición central en la economía local. Los bereberes tienen como lengua materna el bereber, si bien son bilingües, mientras que los árabes son aquellos que utilizan el árabe en primer y único término. A pesar de que Geertz introduce otras variables en su categorización social de la ciudad, en función del tipo de oficio, la *nisba* (genealogía) y el lugar o tribu de procedencia, la lengua se mantiene como criterio definitorio fundamental de la división entre árabes y bereberes. El árabe empleado por los arabófonos de Sefrou es el dialectal, no la lengua oficial, si bien esto no plantea problemas ni es objeto de reflexión alguna para demostrar los orígenes o parentesco de sus hablantes. Los árabes de Gellner son conscientes de su pertenencia a la nación árabe, mientras que los de Geertz, con o sin consciencia identitaria, tienen ciertas dificultades para reconocerse como tales.

### 2.2.7 Bled siba vs bled Majzén

Razona Rachik (2012) que todo investigador se ve abogado a situarse en el marco de una tradición teórica que sienta autoridad a sus ojos, adoptando su léxico, sus postulados y sus hipótesis. Cualquier saber antropológico implica una serie de apriorismos teóricos que pueden ser más o menos sistemáticos y más o menos explícitos. Los estudios de Montagne aplicados a las estructuras políticas conducen a plantear una oposición entre dos sistemas políticos, el *Majzén*, que es el nombre que recibe el tradicional régimen político marroquí, y la tribu, y entre dos espacios, el *bled majzén* y el *bled siba*. El reino jerifiano de Marruecos es percibido como un campo donde existen dos jurisdicciones, dos territorios enfrentados, irreconciliables, refractarios el uno al otro (Montagne, 1930, 1931, 1986). En sus orígenes, bajo la autoridad de Ahmed El Mansour (1578-1603), un sultán que pone en marcha un sistema complejo, rico en símbolos y representaciones para consolidar su poder, Majzén designaba el cofre destinado a guardar el tesoro, los impuestos religiosos destinados a la umma musulmana. Tras la ruptura de los sultanes marroquíes con el califato abasida en el siglo XII y declararse ellos mismos «califas de occidente», Majzén pasó a designar el personal pagado por este tesoro. Cuando la comunidad musulmana está en manos de las grandes dinastías bereberes (Almorávides, Almohades y Meridines), Majzén designa el conjunto del Gobierno marroquí y aquello que de él depende, fundamentalmente la Administración y el Ejército. A finales del siglo XIX, el Majzén es el Gobierno marroquí constituido por las dinastías jerifianas (saadíes y alauitas) para hacer frente a las exigencias de la política interna, las obligaciones de la política exterior y para unificar el país sobre una base religiosa. El Majzén designaba un poder central con un sultán al frente, sus visires, ejército, burocracia y todas aquellas personas que servían de nexo entre los cuerpos de mando y la población (Cherifi, 1988). Dicho de otro modo, todo aquello que está al servicio del sultán a título oficial, o no, detentando una parcela de autoridad, ya sea esta religiosa, política,

---

etnografía de los lazos de familia y relaciones de parentesco, y un estudio sobre el perfil estadístico de Sefrou a partir del censo de 1960 (Geertz, 1979). El proyecto es de envergadura. Clifford Geertz, cuya reputación es entonces deudora de «ensayos más especulativos» reunidos alrededor de *Interpretation of Cultures* (1973) y *Local Knowledge* (1983), tildados por algunos de sus detractores como «poesía inspirada» o incluso «crítica literaria», pretende con este trabajo regresar a la investigación empírica y poner a prueba sus ideas sobre el terreno (Cefai, 2003).



militar o económica<sup>22</sup>. Antes de la llegada de la colonización europea, el Majzén comprende apenas los principales centros urbanos y planicies atlánticas (Gharb, Chauia, Haouz), permaneciendo el resto del territorio fuera del alcance del poder efectivo del sultán (Berdouzi, 2012; El Rhazi, 2016; Laroui, 2001; Mouline, 2008, 2013).

Bajo el régimen de Protectorado, el Majzén es el sistema de Estado árabe que aplica la ley coránica a sus sujetos en las zonas árabes, decretado por dahir en el primer número del *Bulletin Officiel de l'Empire Chérifien*, en noviembre de 1912. Es también el sistema al cual se encuentran sumisas las «tribus bereberes disidentes» gracias a las operaciones armadas desplegadas por Francia a las que, no obstante, se les preserva una jurisdicción legal particular, de origen costumbrista, por orden del gran visir. Se erige, por tanto, todo un sistema jerárquico y funcional en paralelo a la introducción de una nueva administración, dotando de sentido e implementando políticamente las dicotomías planteadas por la investigación académica. El desenvolvimiento de este esquema durante todo el periodo colonial consagra la divergencia entre árabes y bereberes, y sus particulares condiciones y estatutos. Los «estudios marroquíes» sancionan esta jerarquía, ocupándose el orientalismo de la dimensión árabe, mientras que la etnografía se centra en los usos y costumbres bereberes. El conjunto de imágenes genéricas sobre los bereberes se desprende del conjunto de estudios norteafricanos que marcan las principales teóricas en sociología y antropología, consagrándose como marcos conceptuales evidentes y pertinentes. Desde fechas recientes existe cierto consenso entre académicos a la hora de evaluar el rol de la investigación colonial, estimando que, en lo que a la oposición entre *Majzén-siba* concierne, no se debe ni ensalzar ni, por el contrario, minimizar, concluyendo que la realidad era, y es, mucho más compleja<sup>23</sup>.

Un ejemplo de académicos que se inscriben en la más pura tradición académica colonial, lo hallamos en el propio Gellner (2003), para quien los bereberes del Alto Atlas central marroquí son un pueblo «sin gobierno efectivo», al menos hasta 1934, cuando las autoridades coloniales finalizan su empresa de «pacificación» y logran la implementación efectiva de su administración hasta en las zonas más retiradas de Marruecos. Las gentes de estas tribus vivían en «estado de *siba*», que el antropólogo define como «de disidencia institucionalizada» y que otros autores traducen como «anarquía», lo cual se antoja inexacto, ya que la *siba* era una condición política consciente, no accidental o incluso impuesta, explotando los miembros de las tribus locales el concepto en toda su amplitud. Gellner introduce una diferencia entre «tribus sin dirigentes», para las que hay una única condición conocida, y las tribus cuya estructura interna es similar, pero conocen la existencia de una alternativa, a saber, la incorporación a «un Estado más centralizado y legítimo por su propia religión», una opción que han rechazado deliberadamente y a la cual se han opuesto violentamente. Etiqueta el autor este tipo de tribalismo como «marginal», en oposición al «tribalismo primitivo», ya que estamos ante sociedades que viven al margen de un sistema no tribal y conocen aquello que rehúsan. Y si su condición de vida tradicional podía ser descrita como «anárquica», ésta era tal por oposición al gobierno central marroquí o *Majzén*. El antropólogo británico afirma que las tribus de los territorios de *siba*, que ocupan la mayor parte de la extensión de territorio, son políticamente independientes, pero no culturalmente, al considerar que están inseridas en «la civilización del islam» y que, en gran medida, albergan los mismos conceptos y símbolos religiosos que el conjunto de fieles mahometanos.

<sup>22</sup> A pesar de no contar con una existencia legal y codificada, el *Majzén* mantiene aún hoy su presencia, pudiendo considerarse como una suerte de Estado en la sombra, en paralelo al Gobierno e instituciones formales y legales del país, donde un centro de poder se apoya en una serie de grupos que él mismo manipula e instrumentaliza (tribus, familias de notables, elite militar y administrativa, cúpula religiosa, hombres de negocios, grupos de presión).

<sup>23</sup> Entrevista con Abdellah Saaf, realizada en marzo de 2010.

De este modo, Gellner también da cuenta, a su manera, de la dicotomía entre *Majzén* y *siba*, significando al país como una entidad con una «frontera interior» dispuesta a partir de tres círculos concéntricos: 1) un círculo central, compuesto por aquellas tribus que perciben impuestos; 2) un círculo intermedio, integrado por tribus que pagan impuestos, y 3) un círculo exterior, que es el de las tribus refractarias al dispendio de tasas. El último círculo es el territorio de la *siba*, mientras que el de pueblos privilegiados que apoyan a las dinastías reinantes recibe el nombre *guich*. De este modo, la historia del imperio jerifiano se interpreta como la lucha de sucesivos clanes en el poder para mantener su poder y autoridad, para lo cual se impone el mantenimiento de mantener un *guich* consecuente para la defensa o expansión del territorio de su gobierno en detrimento del territorio de la *siba*, que representa para la dinastía reinante un riesgo, pero también un vivero político. De la otra parte, la autoridad central representa para las zonas de disidencia organizada, para el espacio bereber, una fuente continua de amenaza ante eventuales agresiones y opresión. Atribuir a un pueblo la etiqueta de «primitivo», desprovisto de cualquier atributo de una pretendida modernidad, es, a la vez, ideología y ciencia, sirviendo tanto para describir el objeto de estudio como legitimar su dominación (Filali-Ansarli, 2000; Rachik, 2012; Saaf, 1991). Las categorías producidas por los estudios coloniales han construido a los árabes como homogéneos y dominantes, mientras que los bereberes se presentan como difusos y sometidos. Los primeros, portadores de civilización y símbolo de poder central y religioso, representando los segundos un primitivismo antiguo, imbuidos además de un irredentismo intrínseco, siempre refractarios a la autoridad. Unas percepciones que, por otra parte, persiguen anexar el Magreb al Machrek, aislando al norte de África del África Occidental e incluso del Mediterráneo Occidental.

### 2.3 PENETRACIÓN COLONIAL Y RESISTENCIAS «NACIONALES»

El referente simbólico nacional ocupa un lugar central la política marroquí y, en particular, del grueso de sus elites. La «nación marroquí» en su formulación oficial, perfectamente definida en sus contornos, se antoja un vector ineludible y privilegiado de identificación y movilización social. «*Alá, al Watan, al Malik*» (Dios, Patria y Rey), la divisa nacional, se halla en una pléyade de situaciones, derivas, reflejos, iniciativas, discursos y escritos. En el periodo actual, extinta ya la generación que protagonizó la lucha contra el colonialismo, los presagios sobre la muerte lenta del movimiento nacional y de su criatura, la nación, están lejos de materializarse. A pesar de la evolución de las ideologías y movimientos políticos, tanto en el interior del país como a escala regional e internacional; y el hecho de que una gran mayoría de actores del campo político no han vivido en primera persona el periodo de la independencia, el lugar que ocupan las constantes nacionales planteadas durante el Protectorado francés y español de Marruecos (1912-1956) por el movimiento nacional no han perdido su centralidad en el devenir político, social, económico y cultural del reino jerifiano (Saaf, 1992; Sehim, 1986; Sinaceur, 1997). «*El fondo de valores común remanente ha creado una matriz cultural central activa, omnipresente en los lugares significativos de la vida política, incluso si numerosas organizaciones han estimado que a su nacionalismo lo debía sustituir un proyecto de sociedad más justa e igualitaria. Y entonces incluso, esta matriz parecía triunfar a partir del movimiento progresista, sindicalista, estudiante*» (Saaf, 1999: 105-106).

Antes de la existencia de la divisa nacional el patriotismo era difuso. Éste se refiere a la adhesión a un grupo local, al clan, a la tribu, a una ciudad o incluso a una *zagüia*. La figura del sultán, cabeza visible del *Majzén*, permanece en un discreto segundo plano. En todas las resistencias que desata la penetración colonial, de las comunidades locales frente al elemento extranjero, el Estado apenas sí es perceptible. Los marroquíes se movilizan entonces para defender la integridad territorial de *dar al islam* (la casa del islam, literalmente), amenazada



por el asalto del «infiel», encarnado por las tropas coloniales. Las oposiciones no son guerras patrióticas para la defensa de un territorio nacional, sino una guerra santa (*yihad*) que intenta frenar el avance de los nuevos cruzados (Rivet, 1993). A pesar de esta evidencia, hay autores que estiman que Francia se enfrentaba a una «auténtica nación», entendida esta como «pueblo que ha vivido un pasado excepcionalmente rico, estructuras originales y una Civilización» (Lugan, 2000). La resistencia se hizo en ausencia del elemento estático como impulsor de un pantribalismo capaz de oponerse de forma coordinada y eficaz al invasor europeo. De hecho, fue precisamente la estructura político-organizativa del Mazjén la primera en plegarse al invasor y el 30 de marzo de 1912 el sultán, que se encontraba en la capital, Fez, y su administración se rinden al colonizador, iniciándose el periodo del Protectorado hispanofrancés de Marruecos<sup>24</sup>.

Los hitos de la resistencia a la «penetración» o «pacificación» francesa, como se denominó a las operaciones para someter a las tribus refractarias y que no culminó hasta 1934, entre los que se incluye la lucha de Moha Ou Hamou Zayani, caudillo de la resistencia a la penetración militar francesa en el Medio Atlas entre 1908 y 1921 (Ben Lahcen, 2003, 2005), o la «epopeya» de Abdelkrim El Jatabi en el Rif, entre 1921 y 1926 (Daoud, 1999); dan pábulo a la historiografía de la independencia a apuntalar una previa existencia de la nación marroquí. La lucha de los marroquíes para defender su tierra de la invasión extranjera, los sacrificios consentidos, la sangre vertida, justifican la concurrencia de una suerte de sentimiento nacional previo a la llegada europea (Duclos, 1973). Ahondando en este enfoque esencialista, el movimiento nacional surgido a partir de la proclamación del «dahir bereber» no hará sino dotar de sentido y reforzar una realidad preexistente.

### 2.3.1 Sobre el nacimiento de la nación marroquí

Aún reconociendo las bondades del imperio jerifiano, los ensayistas coloniales refutan la existencia de una «nación marroquí», conformada y consciente de sí misma antes de 1912, cuando se consagra la tutela del país bajo un régimen de Protectorado. El sultanato se presenta como un océano de heterogéneas medinas (ciudades) sin Estado, un agregado de pequeñas repúblicas bereberes gestionadas por sus respectivas asambleas y con sus propios líderes, inseridas en un mundo de tribus y cofradías religiosas, en las antípodas de lo que es una moderna nación. «*Un conglomerado de entidades mal selladas por un islam berberizado y agrietado por la gran fisura que separa a árabes y bereberes. Si (bien) es un imperio, Marruecos no es aún una nación aunque sea virtual*» (Rivet, 2004: 329). La resistencia marroquí frente a las conquistas exteriores se inscribe esencialmente en un lenguaje religioso: los *muyahidines* defienden el territorio del asalto de los *kafirun* (infieles), insiriendo su combate en el camino de Dios, practicando una *yihad* (guerra santa) defensiva que se materializa en una movilización espiritual y guerrera de toda una colectividad, concretizándose incluso en alianzas pan-tribales en torno a morabitos (santuarios) emergidos de lo más recóndito de la sociedad rural. Y es precisamente sobre estas bases que se multiplican los episodios bélicos desde la toma de Tetuán por los españoles, en 1860.

Es la defensa de dar el islam, amenazada por la intrusión cristiana, la que inspira tales gestos, tales sacrificios, y si bien no todos los marroquíes comulgan con esta pasión religiosa,

<sup>24</sup> Las disposiciones del tratado de Fez eran idénticas a las del tratado del Bardo, firmado entre el *bey* de Túnez y el gobierno francés el 12 de mayo de 1881: se mantiene la soberanía del sultán y la integridad territorial del reino jerifiano, la representación de Marruecos en el extranjero la realizan agentes franceses, se fija la institución de una residencia general, intermediaria entre el Majzén y las autoridades de París, ejecución de reformas bajo el control de Francia y puesta en marcha en Marruecos de un «nuevo régimen», respetuoso del prestigio del sultán, la religión y las instituciones musulmanas del país. El Protectorado se extendía, en principio, sobre todo el territorio del país, si bien la convención franco-española del 27 de noviembre de 1912 permitía una autonomía más amplia en la zona española, donde el sultán estaría representando por un jalifa, mientras que Tánger se beneficiaría del estatuto de ciudad internacional (Abitbol, 2009).

tal dinámica aprovisiona un relato, un lenguaje, inspirando una suerte de «patriotismo elemental». El explorador y geógrafo Charles de Foucauld (1888) relativiza el peso de la religión, poniendo por encima del «odio al cristiano» el «temor al conquistador». Este miedo islamiza en cierto modo una forma de sentimiento nacional, movilizándose los marroquíes por la defensa de un *dar al islam* de contornos bien definidos, un territorio que es suyo, en nombre de una específica consciencia histórica. La irrupción, incluso si esta es pacífica, del cristiano despierta todos los fantasmas, desata emociones y hostilidad. Antes de la llegada del nacionalismo y su engendro, la nación, este difuso patriotismo resta difuso, alimentándose de la adhesión a un grupo local, de pertenencia apenas consciente a un pueblo imaginado que se proyecta en la figura del sultán. El Estado se mantiene al margen de esta resistencia que moviliza a las comunidades locales, que inquietan el soporte del Majzén, cuyas elites se hallan inmersas en una «espera calculadora», parafraseando a Rivet (2004), especulando sobre las ambiciones coloniales de las potencias para diferir la cita con su rendición al colonizador, y que contrasta con la pasión patriótica de las tribus.

Frente a la visión colonial, los historiadores oficiales del Marruecos independiente homologan la antigüedad de la nación marroquí, situando sus orígenes en la fundación del primer principado islámico en Marruecos por Idrís I, en el 788, a partir de cuando el Reino surcará la historia como un ente reconocible<sup>25</sup>. En aras de disociar el proceso de *state building* y de *nation building* del fenómeno colonial europeo, asistimos a ejercicios donde se entremezcla arqueología y ciencia política para justificar el «anclaje histórico» de la nación marroquí, vislumbrando antiguas fuentes de legitimidad (Adnaoui, 1987; Agnouche, 1985; Berdouzi, 1987; Cherifi, 1987; Naciri, 1985). Apoyándose en una definición amplia y difusa de *al watan* (nación), tomando en consideración la existencia de un grupo diferenciado que defiende su territorio frente a los ataques del exterior, Abdelhak Lamrini (2000) afirma los orígenes del actual reino de Marruecos antes incluso de la dinastía Idrísidi, con el desembarco árabe en la zona, estableciendo la conquista de Al Ándalus como hito central de la nación<sup>26</sup>. En el prefacio de una obra póstuma de uno de los padres del nacionalismo marroquí, Allal El Fassi (1910-1974), Mohamed Zniber (1999) pone el acento en «la antigüedad de la nación marroquí», sosteniendo que ésta es muy anterior al movimiento nacional, remontándose a la llegada de los primeros árabes a la región, que se erige en momento fundacional. Contrariamente a las jóvenes naciones fruto de la colonización europea, el historiador y militante nacionalista, nacido en el

<sup>25</sup> Los primeros conquistadores musulmanes llegan al Magreb en el 681, unos 60 años después de la Hégira. Casi medio siglo fue necesario para someter el occidente norteafricano, lo cual no impidió que las tropas bereberes islamizadas de Tarek lograsen imponer su poder en el sur de la Península Ibérica en apenas tres años (711-713). A partir del 740 una importante revuelta, que toma el nombre de jariyismo (una doctrina no ortodoxa del islam) sacude la región para oponerse a la dominación del califa de Bagdad. Así, desde mediados del siglo VIII el Magreb occidental escapa al control del califato de Bagdad. Huyendo precisamente de éste, tras un fallido levantamiento, a finales de siglo se produce la llegada de Idriss Ibn Abdalá Ibn Hassan, un descendiente de Alí, yerno del Profeta, a quien se reconoce la fundación del primer sultanato. Acogido por la tribu de los Auraba, en los alrededores de Volubilis, Idriss se hace reconocer el comando y dirección del culto, de la guerra y de los bienes, en el 788. Envenenado en el 791, delega las riendas del mando en su hijo, Idriss II, que reina hasta el 829. Su dominación, que se limitaba al Magreb occidental central, se tradujo por una obra civilizacional de largo alcance. La creación de Fez (789) y otras ciudades musulmanas facilita la difusión del islam y el nacimiento de una próspera economía basada en la artesanía y en el gran comercio (Vermeren, 2002).

<sup>26</sup> Licenciado en estudios arabo-islámicos, Lamrini aborda en su obra la evolución del ejército marroquí desde tiempos antiguos, describiendo como esta milicia era la responsable de la defensa contra invasiones, motines, refractarios del Estado, criminales y bandidos. El autor atribuye a la institución castrense un rol fundamental en la edificación de Marruecos, al promover la construcción de murallas y fortificaciones. Antiguo profesor de árabe en los liceos Ibn Yassine de Mohamedia y Hassan II de Rabat, Lamrini ejerce actualmente como Portavoz de Palacio, tras haber integrado en 1965 la dirección de Protocolo Real, instancia a cuyo frente lo situó Hassan II el 16 de julio de 1998. En diciembre de 2010, Mohamed VI lo designa Historiador del Reino. Lamrini protagonizó una polémica con el movimiento amazigh, después de haber concedido una entrevista al diario panárabe con sede en Londres *Achark Al Awsat*, el 29 de noviembre de 2001, en la que afirmaba sin ambages los orígenes estrictamente árabes de Marruecos.

seno de una familia de origen andalusí de Salé, enfatiza que la nación marroquí escapa a toda invención y construcción, concluyendo que «Marruecos existe desde tiempos inmemoriales». A través del estudio de los fundamentos de las sociedades locales en el siglo XIX, Laroui (2001) proclama la presencia ya entonces de «marroquíes» dentro de un marco más o menos diferenciado y específico. El historiador reconoce que, a pesar de denotar cierta continuidad, esta comunidad es harto heterogénea y que el territorio sobre el que se asienta dista de ser estable y unificado. Eso sí, Laroui consiente la no existencia de una región autónoma lingüística, política y económicamente, que pudiera servir de base a una entidad vinculada a lo que hoy es Marruecos, pero sí alude a la existencia, a la constatación histórica, de una multiplicidad de facetas del «ser marroquí», en función del traje, el habla o los límites que cada uno atribuía al territorio que determinaba como suyo.

El autor de *L'idéologie arabe contemporaine* (1967) y *L'histoire du Maghreb* (1970), donde arremete contra postulados establecidos por la historia colonial, afirma en *Les origines sociales et culturelles du nationalisme Marocain* (1977) la convivencia no jerárquica de diferentes formas de organización con vocación totalitaria, a saber, el clan, la zagüia y el *Majzén*, que conforman todas ellas un sistema inestable que sucumbió estrepitosamente ante la presión colonial. Para el historiador, el clan comprende casi todo Marruecos, pero no puede servir de marco a un orden jerárquico. La *zagüia* puede organizar un territorio en todas sus componentes, militar, económica, social y cultural, pero nunca ha sido capaz de sobrepasar el estadio de principado. El conjunto urbano aparece como el mejor integrado de todos, con sus comunicaciones, administración, órdenes e ideología, pero también se presenta, a su vez, como el más minoritario. Por su parte, el sultán sirve de punto de anclaje a todos los demás sistemas parciales, pero no puede representarlos y, por tanto, incitarlos a acción alguna a todos en el mismo momento ni en igual grado. A la hora de abordar la continuidad cultural de los marroquíes, Laroui (2001) proclama el rechazo como la única respuesta «legítima» frente al proceso colonizador de parte de la sociedad. Frente al avance de un grupo preciso, desde el momento en que se quería romper el silencio y ganarse la adhesión de los demás, se imponía en cada marroquí la ideología de los *alimim* (teólogos). El rechazo motivado de los *alimim* era el único capaz de expresar la oposición rotunda de todos aquellos a quienes la nueva situación colonial amenazaba en sus intereses y convicciones. En último término, para Laroui (2016) el nacionalismo es «el amor innato que tienen a su tierra natal», defendida con la sangre por sus ancestros, y el movimiento nacionalista no habría hecho sino reforzar este «sentimiento de pertenencia a un mismo cuerpo», un «sentimiento nacional en un sentido moderno», ambiguo en sus inicios pero que se irá profundizando con el paso del tiempo.

Trascendiendo los axiomas de la ciencia colonial y asunciones de orden esencialista de la flamante historiografía del Marruecos independiente, el nacionalismo como organización y cultura tendente a alcanzar una amplia movilización de individuos provenientes de diferentes extracciones, grupos sociales y entornos culturales, alrededor de una identidad a un nuevo modo de *al watan*, es un fenómeno a todas luces moderno. El movimiento nacional marroquí, que precede a la nación, y ello a pesar del empecinamiento primordialista de sus ideólogos, nace en una coyuntura histórica particular, de la mano de una elite urbana y formada, bajo unas condiciones políticas, económicas y sociales singulares, con un objetivo preciso y bien definido (González Alcantud, 2015). Y en este sentido, la colonización y el establecimiento del régimen del Protectorado, y sus contornos y deriva, son determinantes para el surgimiento del movimiento nacional. Los cambios de índole socioeconómica inducidos por la administración francesa y española precipitan el despertar de la conciencia identitaria urbana, de carácter eminentemente árabe, a partir de los caracteres que son propios a una parte de la sociedad que se pretende emancipar y modernizar, partiendo de un sustrato cultural preexistente, aunque

convenientemente seleccionado y modelado. El movimiento nacional conforma su discurso sin cabida para el elemento bereber, que por aquel entonces es mayoritario, aunque circunscrito a un entorno rural.

### 2.3.2 Resistencia a la penetración europea y *yihad*

Confrontado desde 1830 a la toma de Argel por Francia, la penetración de los intereses económicos europeos en Marruecos y las ambiciones de las potencias occidentales de acapararse del territorio, el sultanato intenta resistir. El fracaso de la política de aislamiento de mediados del siglo XIX obliga al *Majzén* a reformarse, para lo cual, al igual que la regencia de Túnez y de Egipto, no cesa de endeudarse. La penetración europea es lenta y cauta, viéndose legitimada por los sucesivos acuerdos y tratados suscritos con unos sultanes en persistentes dificultades económicas. Estos tratan de oponer resistencia a través de la acción diplomática, pero sucesivos acuerdos suscritos con Francia, Gran Bretaña, Alemania, Holanda y España, entre otros, sólo implican una mayor alienación de su soberanía y la división del territorio. Vencido diplomáticamente, el sultán Mulay Abdelaziz valora la urgencia de celebrar un cónclave internacional para abordar la situación de Marruecos, celebrándose el 6 de enero de 1906 la Conferencia de Algeciras<sup>27</sup>. En términos políticos, se logra que las potencias europeas reconozcan la soberanía del sultán y la integridad del territorio marroquí a condición de consentir importantes inversiones para modernizar el país, y estipulándose que el sultán no pueda emprender acción alguna sin previo consentimiento de París y Madrid. Pero la situación no cesa de deteriorarse y, después de más de una década de acoso militar y diplomático, Francia acaba por imponer la firma del tratado de Fez al sultán alauita Mulay Abdelhafid, el 30 de marzo de 1912, dando inicio al Protectorado<sup>28</sup>. Otro acuerdo similar es concluido con España, el 27 de noviembre de ese mismo año, dividiéndose el país en dos zonas: la primera, la central, bajo protección francesa, y la otra, al norte y al sur, amparada por España. La zona de Tánger queda sometida a un régimen internacional particular, que será precisado por la convención de París del 18 de diciembre de 1923. El sultán permanece como soberano, si bien su autoridad se circunscribe casi exclusivamente al ámbito religioso, en su calidad de *amir al muminim* (comendador de los creyentes)<sup>29</sup>. En la práctica, el soberano pierde toda su autoridad y es Hubert Lyautey, primer Residente General francés del Protectorado, quien representa al auténtico centro de decisión, al ejecutivo marroquí (González Alcantud, 2019; Lahnite, 2011).

La entrada en vigor del Tratado de Fez y el incremento de la presencia extranjera genera inquietud y malestar entre una población que no termina por comprender el sentido de la política del sultán, de la que ni tan siquiera ha sido convenientemente informada. El sermón de la oración del viernes pronunciado por ulemas independientes, críticos con el poder, se presenta como único canal de información. En las zonas urbanas la resistencia adopta diferentes formas, registrándose protestas y revueltas contra comportamientos europeos no acordes con los principios religiosos musulmanes, organizándose el boicot de productos provenientes de

<sup>27</sup> Francia y Gran Bretaña consolidan su «entente cordial», inaugurada dos años antes, distanciándose aún más de Alemania. El malestar germano tuvo su máxima expresión en una visita realizada por el káiser Guillermo II a Tánger, el 31 de marzo de 1905, donde se declaró «favorable a la independencia de Marruecos» y exigiendo la celebración de un nuevo concilio que reuniese a todas las potencias implicadas. A partir de la Conferencia de Algeciras España regresa a la escena de naciones europeas tras la debacle de sus colonias ultramarinas en 1898, haciéndose un hueco en el país magrebí. El Estado ibérico había iniciado su «campana africana» el 22 de octubre de 1859, cuyo hito más relevante es la victoria en la batalla de Tetuán, el 26 de abril del año siguiente (González Alcantud & Martín Corrales, 2007).

<sup>28</sup> Hay autores que estiman que *diktat* sería un término más apropiado para referirse al tratado de Fez, que fue «arrancado» por Quai d'Orsay a Mulay Hafid, sultán en ejercicio desde 1908, como resultado de una ardua negociación en la que Francia se volcó completamente (Rivet, 2004).

<sup>29</sup> «La situación religiosa, el respeto y el prestigio tradicional del sultán serán salvaguardados» (Tratado de Fez: artículo 1).

Europa, rechazando el pago del impuesto del *tertib*<sup>30</sup> y articulándose frentes para la defensa de la cultura musulmana (Ayache, 1968). La resistencia se inscribe primigeniamente dentro de una lógica religiosa y el rechazo a la presencia colonial no se vive como una guerra patriótica stricto sensu, sino como una yihad frente a una nueva cruzada cristiana (Julien, 2001; Rivet, 2010; Zaki & Charqi, 2008). En las montañas bereberes, donde se ven amenazados los tradicionales modos de vida y organización de las tribus, el irredentismo musulmán adopta la forma de lucha armada. La *siba*, que se entiende sinónimo de desorden e inseguridad, justifica la intervención armada, erigiéndose en actor fundamental de la contienda contra la penetración colonial. «Entre el Estado y la sociedad la fosa es demasiado profunda para que esta movilización sobrepase el estadio de convulsión. *La adhesión al Estado se expresa aún en términos de lealtad y de sujeción y no de adhesión y participación*» (Rivet, 1993: 18). No existen indicios de que esta lucha tuviera como referente un pretendido marco nacional y, al contrario, se circunscribe a un territorio limitado y muy vinculado con la tribu.

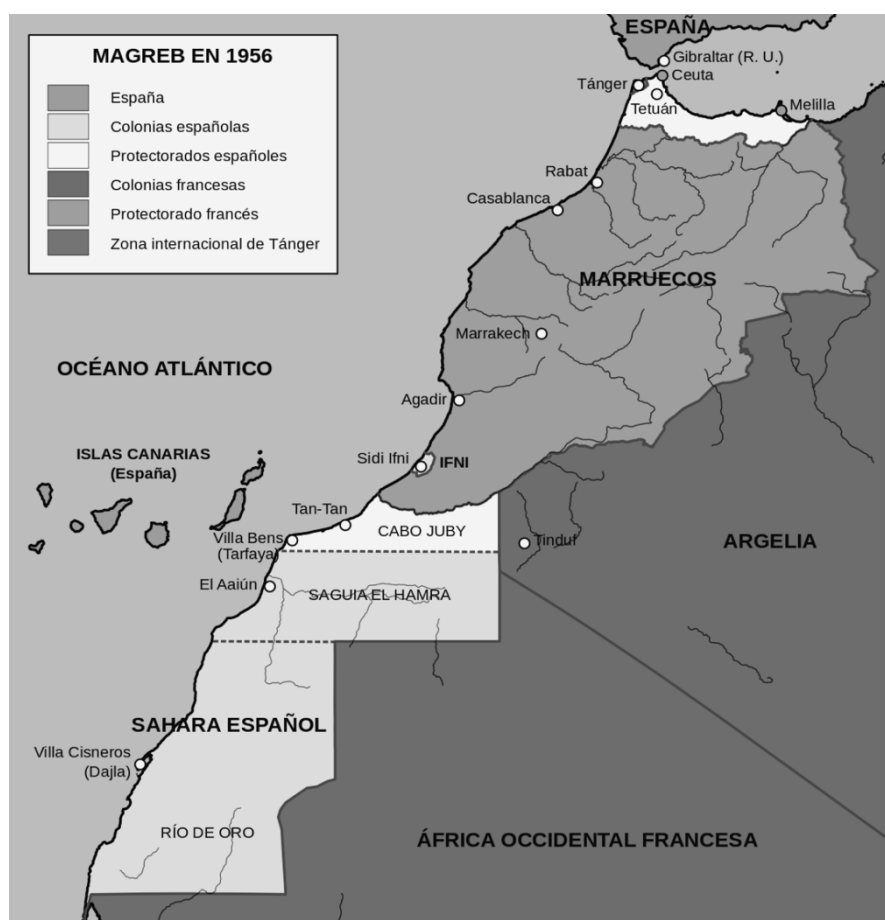


Figura 3. Trazado fronterizo de los protectorados francés y español de Marruecos  
[Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Protectorado\\_franc%C3%A9s\\_de\\_Marruecos](https://es.wikipedia.org/wiki/Protectorado_franc%C3%A9s_de_Marruecos)]

A pesar del rol central de la figura del sultán, a quien las diferentes tribus juran fidelidad y lealtad, expresada a través de la ceremonia de la *bey'a*, que se renueva de forma regular, allende su rol espiritual, en lo concerniente a su poder temporal, el *Majzén* escasamente

<sup>30</sup> Impuesto sobre el patrimonio inmobiliario estipulado durante la conferencia de Madrid de 1880. Bajo el reinado de Hassan I no pudo aplicarse por el rechazo generalizado y es Mulay Abdelaziz quien, aconsejado por Reino Unido, lo activa a partir de 1901.



representa una milicia armada y la recaudación de impuestos a través de representantes locales y expediciones que en ocasiones llegan a adoptar un carácter guerrero. Por debajo del *Majzén* y su principal exponente, el sultán, existe el sentimiento de pertenencia a una ciudad, clan, tribu y zagüía. El Estado-*Majzén* se mantiene en un segundo plano de la resistencia que, espontáneamente, moviliza a algunas comunidades locales, siendo el Marruecos de finales del siglo XIX y principios del XX un agregado de pequeñas unidades, un heteróclito mosaico<sup>31</sup>. Cada vez que el poder degenera en opresión, la oposición a éste en nombre del islam constituye una constante histórica marroquí, una tradición contestataria bien anclada y con sólidos fundamentos en la sociedad musulmana (Touzani, 2013). Resulta, por tanto, más apropiado hablar de «resistencias», unas sin el sultán (Abdelkrim El Jatabi en el Rif), otras al lado del *Majzén* (*hafidhiya*), lejos del *Majzén* (Moha ou Hamou, Moha ou Said, Akka Boudmani) o incluso contra el *Majzén* (bereberes del Atlas Central), con una dimensión eminentemente local, aunque, en ocasiones, también regional, nacional y hasta mundial (Hammam & Salih, 2005; Zaki & Charqi, 2008).

### 2.3.3 Mutaciones socioeconómicas bajo el régimen de Protectorado

La implementación del régimen de Protectorado implica cambios profundos en la demografía, sociedad, administración y sociedad marroquí. Los marroquíes, cuyo peso demográfico casi no había sufrido oscilaciones importantes durante los últimos siglos, crecen en número de forma acentuada. El país, que apenas contaba con cinco millones de habitantes en 1900, rebasa los 8,7 millones de personas en 1952. Este aumento demográfico sustancial implica el rejuvenecimiento de la sociedad, intensificándose de paso la circulación y el contacto entre personas. La irrupción de una nueva juventud introduce un nuevo elemento en la ecuación, a saber, el conflicto intergeneracional, entre una masa juvenil deseosa de salir del redil y revolverse contra sus ancestros, y una elite tradicional fija en sus convicciones. La querella entre antiguos y modernos nutrirá el movimiento nacional en sus orígenes y los nacionalistas, cuyos primeros líderes provienen de estas nuevas generaciones.

El *Majzén*, aún sin desaparecer, ya que permanece con la intención de revestir de legitimidad a la nueva autoridad colonial, que gobierna en nombre del sultán, se ve suplantado en la práctica por una casi omnímoda autoridad administrativa moderna. El estado precolonial negociaba las lealtades, respetando en todo momento la diversidad de la sociedad, que se declinaba en diferentes estadios de privilegios y casuísticas. El estado colonial se impone a todo y a todos, desarmando a las micro sociedades guerreras y adoptando como norma homogeneidad en cuanto a la normativa jurídica, fiscal y civil. En principio ya no hay urbanitas por un lado y campesinos por el otro, maestros y discípulos, descendientes del Profeta, jerifes, y el resto de los sujetos desprovistos de legitimidad dinástica, hombres armados y poblaciones en los márgenes desérticos o aisladas en las altas montañas: ahora ya no hay otra cosa que no sean indígenas sometidos a un mismo régimen, a las mismas exigencias de un Estado racional-legal contemporáneo.

El régimen de Protectorado conlleva importantes mutaciones de orden sociocultural. La apertura y modernización de la economía, con una adopción plena del capitalismo de mercado, infieren la erosión de un sistema de subsistencia fundamentado ante todo en el sector

<sup>31</sup> Zaki y Charqi (2008) establecen dos etapas y varias tipologías de resistencia, todas ellas inseridas dentro de una misma lógica religiosa: 1) etapa de resistencia pacífica (1845-1906), que incluye la estrategia diplomática del *Majzén* en la escena internacional, las maniobras político-religiosas de lo que denominan «clase consciente del pueblo» y la «resistencia de principio» de las masas populares; 2) fase de *yihad* contra la ocupación militar extranjera (1900-1934), referida al levantamiento de diferentes jefes guerreros (Cheij Malainin, Mulay Ahmed Raisuni, el jerife rifeño Mohamed Amezián, el jeque Mohamed El Buzaui, en la Chaouia), así como a la guerra santa contra la ocupación militar en nombre del *Majzén* a partir de 1912, con figuras como Ahmed El Hiba, Moha ou Hamú Zayani, Belkacem Naguadi, Abdelkrim El Jatabi y Ahmed Jeriro.

agropecuaria. Al mismo tiempo, disminuye el prestigio del saber religioso. La situación colonial engendra nuevas formas de poder fundadas sobre la proximidad con el estado colonial y sus ramificaciones. Aparecen nuevos oficios y medios de acumulación de riquezas, tales como transportistas, molineros, usureros, cafeteros, etc. Irrumpe el comercio a gran escala, así como la producción mercantil. Se sacuden los cimientos del orden social antiguo y sus elites, poniendo en entredicho su prestigio y control de las fuentes del saber. Esto crea un vacío favorable a la irrupción del nacionalismo, como intento de restitución de lo que la colonización no cesaba de erosionar y humillar. El nacionalismo se implanta sobre unas estructuras mentales conformadas por el hecho religioso y sus vectores de difusión se yuxtaponen con las vías de sociabilidad preexistentes.

La realidad colonial también promueve nuevas formas de solidaridad. A medida que avanza la «pacificación» del territorio, la tribu no sale bien parada del desarme paulatino de sus efectivos y a la expropiación de terrenos a la que se ve sometida por las autoridades del Protectorado. Los oficios en las ciudades se ven perjudicados por la competencia de productos extranjeros y los modos de vida urbanos son afectados por una primera infiltración y otra, ulterior, llegada a gran escala de poblaciones rurales. Las cofradías reculan, comprometidas por su cooperación con el orden musulmán y asediadas por la censura del reformismo musulmán (*islah*) que llega del Medio Oriente. El desgaste de las tradicionales estructuras abre la puerta a modos de socialización y militancia importados, a través de la propia experiencia colonial. De la tribu al proletariado, del *duar* (aldea) a la fábrica, del zoco a la gran tienda, de la *jemaa* a la sección sindical, del *morabito* (santuario) a la tribuna política. Esta transición no se opera en un sentido único, y nada es irreversible. Arcaísmo y modernidad, indígena y foráneo se disputan, superponen y entremezclan.

La imitación del «otro» es desarrollada por una minoría sociológica de límites bien definidos: oficiales indígenas del ejército francés en África, profesionales liberales, funcionarios indígenas de la administración del Protectorado, naturalizados franceses en el aparato del poder colonial, caïdes y profesores, entre otros. Algunos logran salir del circuito académico local y proseguir sus estudios en la metrópolis, constituyendo una minoría que no pasa desapercibida, ni para el resto de la comunidad indígena ni para los colonos, que identifican como una amenaza la europeización de los oriundos. Esta minoría toma conciencia de su particularidad, del retraso histórico de su pueblo y de su vocación, como puente, punto de unión entre dos mundos. De la mano de estos «evolucionados», como se les denomina, de hombres modernizantes, que se reúnen en torno a organizaciones de antiguos alumnos de colegios musulmanes, asociaciones culturales, teatrales, scouts musulmanes e incluso sindicatos y partidos políticos.

En el polo opuesto, se produce el repliegue sobre uno mismo, sobre el espacio doméstico y la familia, para intentar compensar la frustración que genera el hecho colonial, y que también conduce hacia una sobrevaloración de la fe como refugio. Las fiestas religiosas o la práctica del ramadán son ocasiones privilegiadas para hacer más ostensible el modo de vida tradicional-musulmán, mucho más al menos que en el Medio Oriente, donde el cristianismo no es un elemento exógeno. El islam se erige en comportamiento defensivo frente a la presencia colonial, un mensaje de rechazo ante una eventual asimilación y un instrumento privilegiado para el establecimiento de una frontera identitaria entre los miembros de la *umma* (comunidad de fieles del islam) y el infiel. Más allá de la puesta en valor del hecho religioso, la contestación al régimen de Protectorado pasa por la resistencia a la civilización material y usos importados por la colonización, oponiéndose al uso del fonógrafo, el jabón duro, las vacunas y la hospitalización, las escuelas francesas, el traje europeo y la corbata, la cara completamente afeitada...

El objeto de tales hábitos es permanecer entre «los otros» pero manteniéndose, en todo momento, al margen del cristiano. En 1921 había 80.000 extranjeros en Marruecos, siendo más de tres cuartas partes franceses, sobre una población total de 3.533.000 habitantes; y a comienzos de los años cincuenta los extranjeros eran unos 460.000 mil frente a casi diez millones de marroquíes (Lugan, 2000: 258). Ante la amenaza de la modernidad occidental, encarnada por el hecho colonial, la *umma*, como nación del Profeta, se impone como comunidad de espera (emancipación) y proyecto histórico (de recuperación de una fase histórica interrumpida en el siglo XIX). Bajo el estado colonial racional y con vocación modernizadora pervive el espíritu de revuelta y desobediencia con respecto al orden establecido (*fitna*). La resistencia armada había fracasado, pero había dado paso a modernas formas de lucha en las ciudades. La segunda guerra mundial destruye el mito de la invencibilidad de Francia, vigente desde 1918, a la conclusión de la primera gran guerra, dejando en evidencia una relación basada en la dominación, no en la asociación, como estipulaban los términos del Tratado de Fez. A partir de entonces, el movimiento nacional se afirma abiertamente como queda patente con la promulgación del Manifiesto de la Independencia de 1944 y adquiriendo dimensiones de masa.

## 2.4 EL «DAHIR BEREBER», DETONANTE DEL MOVIMIENTO NACIONAL

Bajo el régimen de Protectorado, que implicó cambios de calado a todos los niveles, el acontecimiento que logra galvanizar las reivindicaciones nacionalistas, hasta entonces dispersas y poco coordinadas, es el dahir del 16 de mayo de 1930, que ha pasado a la historia de Marruecos con el apelativo de «dahir bereber». Esta ley del Protectorado, que fue ratificada por el sultán, según disponía el tratado de Fez, procuraba preservar la tradicional autonomía de las tribus bereberes frente al poder central, eminentemente en el ámbito jurídico, sustrayéndolos a la legislación islámica y salvaguardando su derecho consuetudinario. El dahir reconocía y garantizaba la aplicación de los usos bereberes, aunque sin precisar su naturaleza exacta. Incluso si la interpretación del Dahir es controvertida, la proclamación de este nuevo instrumento jurídico por las autoridades del Protectorado francés tuvo un efecto inmediato en el campo nacionalista, erigiéndose en un gran catalizador del nacionalismo marroquí, de bases eminentemente urbanas, musulmanas y árabes. «*El dahir bereber realiza la unión de hombres e ideas alrededor de un programa de mínimos: la defensa del islam contra una tentativa de evangelización de los marroquíes que hablan los dialectos bereberes, y una defensa de la arabización*» (El Alami, 1972: 59). El decreto real auspiciado por la Residencia General, que es el colofón a toda la política berberista desarrollada por las autoridades francesas bajo la cubierta del Protectorado, es prontamente instrumentalizado por los nacionalistas, que lo presentan como una maniobra del colono para dividir a los «hermanos» árabes y bereberes con el único objeto de mejor implementar su dominio sobre el territorio y hacer avanzar su empresa de proselitismo cristiano contra los musulmanes y su lengua sagrada, el árabe.

### 2.4.1 El reformismo salafista de los «viejos turbantes»

La debacle que supone la batalla de Isly contra Francia, en agosto de 1844, evidencia la incapacidad de las tropas marroquíes y sus aliados argelinos para oponer resistencia contra un enemigo más fuerte, preparado y tecnológicamente avanzado. Durante esta época, Francia pone los jalones de su presencia colonial efectiva en el norte de África, mientras que España hace lo propio a partir de 1859. Más allá de la debilidad militar, las disidencias en el seno del *Majzén* y su fragilidad económica obligan a los sultanes a demandar apoyo exterior. Bajo Hassan I, que hereda un reino fuertemente expuesto a las veleidades europeas, la suerte de Marruecos se dilucida ya en Europa. La conferencia internacional de Madrid de 1880 asume los diferentes tratados comerciales negociados a lo largo del siglo XIX y, poco a poco, la dinastía alauita en

el poder no tiene más opción que ceder parte de su autoridad<sup>32</sup>. La injerencia extranjera alcanza su punto culminante con el Protectorado, régimen en el cual la administración y la protección del territorio son responsabilidad de los ocupantes, franceses y españoles, según las cláusulas establecidas por el tratado de Fez. En el seno del nuevo Majzén colonial, *de facto* el sultán no mantiene más que su poder religioso-espiritual. Tras el estrepitoso fracaso de la confrontación armada, que culmina con la total toma del poder por los ocupantes, el islam aparece en un primer momento como la única variable identitaria susceptible de movilizar a los marroquíes alrededor de una resistencia de largo recorrido contra el colono.

Las zagüías y el marabutismo (culto de los santos) se erigen en vector de influencia a través de la espiritualidad, pero es la influencia del reformismo religioso llegado del oriente árabe el que constituye la matriz del nacionalismo marroquí de obediencia islámica. Este reformismo, cuyo origen es el movimiento *nahda* (renacimiento), que emerge en Egipto a finales del siglo XIX como reacción a la colonización británica. En esta época se produce una reconfiguración del pensamiento árabe sobre sujetos como la práctica de la religión, el lugar del islam en política, la concepción del poder o incluso cuestiones de orden socioeconómico. Se suele tomar como punto de partida de la *nahda* la expedición de Egipto de Napoleón Bonaparte, en 1798, en un contexto en el que el imperio otomano se encuentra debilitado, siendo su integridad territorial contestada por las potencias extranjeras, haciéndose cada vez más patente la influencia europea en Oriente. Dos tendencias centrales destilan del movimiento general: 1) el reformismo islámico, con grandes referentes como el persa Jamal al-Din al-Afgani (1838-1897) o el muftí egipcio Muhammad Abduh (1848-1907), que preconiza un regreso a la fe original de los primeros musulmanes y hace especial hincapié en la irreductible oposición entre Oriente y Occidente, es decir, entre el islam y la cristiandad; y 2) el despertar político del mundo árabe, en el que Egipto desempeña un rol determinante al ser el primer país árabe en conceptualizar el Estado-nación como una auténtica alternativa (Arkoun, 1985; Dupont, 2009; Filiu, 2017; Haim, 1976; Hourani, 1991; Khashan, 2000; Laurens, 2000; Lewis, 2004; Mardam-Bey & Sanbar, 2005; Oumlil, 1984).

Abou Chouaib Doukali (1878-1937) y Mohamed BenLarbi Alaoui (1880-1964) pasan por ser los precursores del ideario neo salafista en Marruecos (Bahi, 2006; Khettouch, 2003). Ambos predicán el retorno a la fe primigenia de la primera comunidad islámica, la del profeta Mahoma y sus compañeros, arremetiendo contra todo aquello que juzgan heterodoxo, incluidas las habituales prácticas del islam popular marroquí, como la pertenencia a cofradías religiosas y el culto a los santos<sup>33</sup>. Para los salafistas, la identidad a priorizar no era local, sino que debía situarse a un nivel mayor, a saber, el de la *umma*. Según su doctrina, únicamente el retorno a un islam original podía acabar con la decadencia de los musulmanes marroquíes. La renovación religiosa que supone para la época el salafismo promueve la ortodoxia islámica, el retorno a la fe «pura» de los antiguos y el ineluctable choque entre el Occidente cristiano y el mundo árabe y musulmán. Los contornos políticos del salafismo eran claros desde sus orígenes, ya que defendía el refuerzo de lazos en el seno de la *umma* como paso previo para alcanzar la liberación de todos los mahometanos de la opresión extranjera, con la total y completa expulsión de los infieles de *dar al islam*<sup>34</sup>. Estas ideas llegadas del *Machrek* avivan en Marruecos el sentimiento

<sup>32</sup> Los acuerdos que integra la conferencia de Madrid habían sido concluidos con Francia y España, sobre todo, pero también con Reino Unido, Alemania, Bélgica, Portugal, Suecia, Noruega e incluso con los Estados Unidos de América.

<sup>33</sup> En algunas ciudades las zagüías eran atacadas sobre el plano religioso, pero también político. La colaboración de líderes de cofradías con la administración colonial constituía una ocasión para desacreditar al individuo y, de paso, a la estructura religiosa a la que pertenecía.

<sup>34</sup> Los salafistas llaman a purificar el islam de todo resto cultural y social foráneo, mirando el mundo a través de la *sharia* (ley islámica). En este particular contexto de fragmentación de antiguos imperios, tensiones coloniales y eclosión de los nacionalismos árabes, la corriente salafista porta un carácter renovador en el seno de la comunidad musulmana.



de resistencia a la colonización, particularmente entre las clases medias urbanas, que sufren en primera persona el impacto de la competencia comercial e industrial de Europa, afectando en primer término a los sectores de la artesanía y el comercio tradicional. Entre los salafistas marroquíes se encontraba Allal El Fassi, el histórico líder nacionalista y fundador del Partido del Istiqlal (Independencia).

#### **2.4.2 Anticolonialismo y modernismo en la elite de «evolucionados»**

La creación de organizaciones nacionalistas modernas susceptibles de movilizar a una masa susceptible de cuestionar el régimen del Protectorado fue promovida por una pequeña elite de escolares. La política educativa del Protectorado destaca por su maltusianismo, articulándose alrededor de una endeble progresión de efectivos, al menos en los que a la población musulmana respecta<sup>35</sup>. La inercia de todo sistema educativo, que requiere al menos doce años para que un alumno llegue al nivel de bachillerato, y la voluntad de la administración colonial de limitar los recursos, hace que la población escolar local se mantenga muy reducida. La escolarización de este contingente progresa de forma moderada en el periodo de entreguerras, ya que de 3.189 alumnos marroquíes matriculados en primaria en el curso 1918-1919 se registran 24.855 en el 1938-1939, manteniéndose aún así en baremos muy bajos, representando apenas el 1% de la población en edad escolar en vísperas de la segunda guerra mundial (Vermeren, 2002b). Por lo que respecta a la enseñanza secundaria, la tasa de escolarización es mucho más baja. Además, la Residencia General insiste en que los musulmanes sean únicamente instruidos en su cultura y se contaminen lo menos posible de las ideas francesas, tratando de evitar así derivas contrarias a los intereses de París. En junio de 1929 el número total de alumnos musulmanes en los colegios franceses del país es de 86, y de 273 en 1936, frente a 7.778 alumnos europeos (Bekraoui, 2012). Junto con las escuelas de hijos de notables existen dos colegios para una elite, donde se imparte un programa escolar en una doble cultura, francesa y árabe. Hasta 1930, cuando se crea el colegio bereber de Azrou, los colegios musulmanes se limitan a dos, a saber, el liceo Mulay Idriss de Fez y el liceo Moulay Youssef de Rabat, a los cuales se añadirá el colegio Sidi Mohamed de Marrakech, en 1937.

La primera reacción al encuentro de la enseñanza moderna colonial fue de desconfianza y hostilidad. La educación tradicional estaba muy vinculada a la escuela coránica y a la inculcación del islam, y el sistema educativo europeo es interpretado como un intento de proselitismo de parte del invasor cristiano. Según Vermeren (2002), esta actitud evoluciona de forma paulatina y, después de alcanzar su punto álgido durante la guerra del Rif, termina por disiparse tras la derrota de Abdelkrim El Jatabi. A partir de entonces se incrementan las presiones musulmanas para integrar el sistema francés, pero las dificultades para acceder al nivel de bachillerato son grandes. La admisión está sometida a una autorización política especial, permaneciendo muy reducido el número de estudiantes marroquíes en alcanzar este nivel de estudios. Minoritarios, éstos pertenecen a las grandes familias de la burguesía urbana de Fez, Rabat y Salé, para quienes la educación occidental se presenta como una vía para acceder a los círculos de poder de la administración colonial (Brown, 2001; Sehimí, 1989). Las dificultades para acceder al bachillerato y la inexistencia de instituciones de estudios superiores en Marruecos incitan a proseguir una carrera académica en el extranjero, siendo grande la atracción de Oriente y de la Metrópolis entre estos hijos de notables y familias acomodadas. En

---

<sup>35</sup> En el contexto de la revolución industrial en el Reino Unido, el pastor anglicano y economista Thomas Robert Malthus (1766-1834) teorizó que la progresión de la población responde a una lógica geométrica, mientras que los recursos lo hacen de forma aritmética. El malthusianismo postula que, de no intervenir obstáculos represivos, el nacimiento de nuevos seres humanos redundaría en una pauperización gradual de la especie, pudiendo llegar a provocar su extinción, lo que se denomina «catástrofe malthusiana» (Malthus, 1846).



1928 hay una decena de marroquíes en El Cairo. Ese mismo año se contabilizan en París hasta tres marroquíes que cursan estudios de secundaria (y dos de enseñanza superior), que pasan a ser veinte en 1933 (y trece en la universidad). Entre 1920 y 1934, sobre un total de 1.400 bachilleres marroquíes, apenas 43 logran proseguir su carrera académica en Francia. Las autoridades francesas siguen de cerca a estos primeros bachilleres marroquíes que se inscriben en las universidades francesas, aunque la situación es cada vez más difícil de controlar. Los universitarios marroquíes en el Medio Oriente estaban en contacto directo con el nacionalismo árabe, mientras que los que permanecieron en París se impregnaron de ideas modernas y anti-coloniales.

Es cierto que su número no es muy elevado, pero la mayoría de los que realizaron sus carreras en universidades galas, sobre todo en París, constituyen el núcleo duro del movimiento nacional (Bekraoui, 2012). La capital gala era el escenario apropiado para multiplicar los contactos con otros estudiantes llegados de diferentes países, con periodistas y militantes de izquierdas, locales o de otras latitudes, confrontando sus ideas tradicionales con los fermentos de la modernidad liberal, afirmando de paso su espíritu crítico, desarrollando una cultura política más abierta sobre los retos e ideales del mundo contemporáneo (Julien, 1978). Es así como esta generación de privilegiados descubre durante sus estudios en la Francia metropolitana la contradicción entre los principios de la III República, que emanan directamente de la revolución francesa de 1789, y la política de opresión y abusos que son moneda común en las colonias. Los nacionalistas marroquíes aprehenden en la Metrópolis la importancia de las normas e instituciones en las democracias liberales para, ulteriormente, articular sus reivindicaciones sobre las libertades públicas y sindicales, además de sobre el derecho a instituciones electivas, no únicamente dirigidas a la colonia europea (Sehimi, 1989).

A su regreso, estos «evolucionados» o «jóvenes tarbushes»<sup>36</sup>, como se denomina a este contingente de francófilos impregnados de valores políticos y sólida formación de corte occidental, se ven confrontados a las rigideces de un mercado de trabajo que les cierra el acceso a la administración pública y a los centros de decisión, ya que son puestos reservados para ciudadanos franceses de forma exclusiva. Marginalizados, excluidos de la esfera pública y de los círculos de decisión, esta joven generación evoluciona desarrollando profesiones liberales, explotando su notabilidad y trabajando para la causa nacionalista, a través de la puesta en marcha de las bases de lo que se convertirá en el movimiento nacional, en el moderno nacionalismo marroquí<sup>37</sup>.

#### 2.4.3. Movimiento cultural y nacionalismo

El nacionalismo marroquí antes de 1930 se estructura localmente a través de redes personales, pero también de escuelas de notables, asociaciones culturales y deportivas, bibliotecas y clubs de lectura, o incluso movimientos de scouts, entre otras muchas fórmulas,

<sup>36</sup> El tarbush (o fez) es un tipo de sombrero destinado a la alta sociedad que fue ideado por los andalusíes de la ciudad de Fez en el siglo XVIII. En 1826, Mahmut II, sultán del Imperio Otomano, adoptó este tipo de tocado para los uniformes de estilo occidental de su nuevo ejército. En 1829 el sultán extendió el uso del fez a sus funcionarios civiles, al tiempo que prohibió el uso de turbantes. El objetivo era forzar a la población a modernizarse y significó avances en cuanto a la igualdad entre sujetos, ya que sustituyó a las leyes suntuarias que denotaban el rango, religión y ocupación. El tarbush se convirtió en símbolo de modernidad en todo Oriente y en el Magreb. El tarbush se relacionaba con lo moderno, mientras que el turbante permanecía ligado a la tradición. Inicialmente símbolo de la modernidad otomana, el fez pasó a identificarse con la cultura oriental, siendo visto desde occidente como un elemento exótico y romántico.

<sup>37</sup> En la zona norte la situación era diferente. La proclamación de la II República abrió la puerta al reconocimiento de un amplio abanico de derechos para los indígenas que, no obstante, nunca llegó a concretarse. El inicio de la guerra civil española, a partir de 1936, favorece el entendimiento entre el general Francisco Franco y los nacionalistas del Protectorado bajo control de Madrid. Esta tolerancia franquista posibilita la creación de partidos como *al-Islah* o de Reformas Nacionales, de Abdelkhaled Torres, y de Unidad Marroquí, de Maki Nasiri (Benjelloun, 1990; Morales Lezcano, 1998).

que en esta época ven la luz. Los lugares donde se prepara entonces la contestación (casas privadas, zagüías, zocos, playas) denota el carácter informal de los grupos. Para contrarrestar el auge de la enseñanza francesa ven la luz primeras escuelas privadas, que ponen el acento en la lengua árabe, la educación religiosa y la historia de Marruecos. El personal y los alumnos de estos establecimientos se sitúan en la vanguardia del movimiento nacional durante sus inicios<sup>38</sup>. Es de este modo que un vasto movimiento cultural de raíz arabo-musulmana se desarrolla en las principales ciudades de Marruecos a partir de mediados de los años veinte. Estas asociaciones constituyen el entramado sobre el que se apoya el incipiente movimiento nacional en ciudades como Salé, Rabat, Fez y Tetuán. Los actores nacionalistas de la época se mueven en estos espacios de carácter cultural que, desprovistos *a priori* de significación política, la administración colonial no identifica aún como una amenaza. Es a través de estas organizaciones que se construyen los lazos entre los futuros actores del movimiento nacional (Aouad & Awad, 2006; Rachik, 2003).

En agosto de 1926 se constituye en Rabat una asociación con una doble denominación: *Ansar al Haqia* (defensores de la verdad) y *Ar Rabit al Maghribiya* (liga marroquí). Sus promotores llegarán a convertirse en la elite del movimiento nacionalista con figuras como Ahmed Balafrej (1908-1990), Mohamed Hassan Ouazzani (1910-1978), Omar Abdeljallil y Mohamed Lyazidi (1902-1990). Ese mismo año se crea la Asociación Tetuán a instancias de Abdeslam Benouna (1888-1935) y Mohamed Daoud (1901-1984), que integra una veintena de miembros y apenas un año después logra constituir una delegación en Tánger dirigida por Abdelá Guenoun (1908-1989). El Club Literario de Salé, que jugó un rol determinante tras la promulgación del «dahir bereber», fue fundado el 2 de septiembre de 1927 por un grupo de jóvenes «comprometidos con el respeto a la religión musulmana y la conservación del ser nacional», entre los que se encuentran Abdelatif Sbihi (1897-1965), personaje clave en la génesis de la reacción contra el mencionado dahir. Este Club dispone de un periódico propio dirigido por Said Hajji (1912-1942)<sup>39</sup>. Estas asociaciones ofrecen un espacio para debatir las cuestiones e ideas del momento, siendo habitual la lectura de pasajes de obras provenientes de países árabes, pero también de Francia (Lakmari, 2013). Poco a poco la prensa comienza a jugar un rol central, multiplicándose los órganos de comunicación (Al Hani, 2016; Ihrai-Aouchar, 1998). Esta red asociativa permite trascender el ámbito local y abre la puerta a que los incipientes líderes del movimiento nacional mantengan contactos cada vez más estrechos. En mayo de 1927, por ejemplo, varios miembros del grupo de Rabat, entre los que se encuentran

<sup>38</sup> A modo de ejemplo, en torno a la escuela privada Al Nasiriya de Fez se constituyen dos asociaciones clandestinas auspiciadas por Mokhtar Al Sussi y Allal El Fassi, que cuentan entre sus miembros a estudiantes de la propia escuela y a diplomados de la universidad Al Qarawayín. Al mismo tiempo, también en Fez, se constituye otro grupo a partir de alumnos del liceo Moulay Idriss, que también incluye a futuros líderes nacionalistas. Otros focos importantes se gestaron a partir de la Unión deportiva de Rabat-Salé, fundada por Ahmed Benghabrit, pionero del movimiento scout en Marruecos, la Asociación literaria musulmana de Salé, la Asociación para la salvaguarda del Corán.

<sup>39</sup> Said Hajji nació en Salé el 29 de febrero de 1912 en el seno de una familia acomodada y conservadora llegada a la ciudad en el siglo XVII. Su padre es un comerciante textil que llegó a convertirse en una de las mayores fortunas de Salé. Su juventud está marcada por el arresto de su hermano mayor, Abderrahmane, y la guerra del Rif. Said, el más pequeño de cuatro hermanos, inició sus estudios en una escuela coránica, forjando su personalidad política y fluidez literaria en la Universidad de Beirut, y luego en Damasco y Naplusa, donde se licenció. De vuelta a Salé, en 1926 se compromete en la creación de la asociación *Al Widad*, en cuyo medio de comunicación da los primeros pasos en prensa, redactando a mano cada ejemplar. El 8 de enero de 1929 la portada de este rotativo rezaba: «este diario ha sido creado para combatir el colonialismo y la esclavitud». Ya en el punto de mira de las autoridades, con motivo de las protestas por la aprobación del dahir bereber se le prohíbe abandonar el país, pero logra exiliarse en Medio Oriente, donde prosigue sus estudios mientras milita activamente contra la colonización, entrando en contacto con Chakib Arsalane. A su regreso a Marruecos, en 1935, se convierte en una figura ineludible del movimiento nacional. En 1937 funda el diario político arabófono, que conoce un gran éxito y es a menudo objeto de la censura de la Residencia General. El 2 de marzo de 1942, con apenas 30 años, fallece repentinamente a consecuencia de una enfermedad. Said Hajji es considerado como el precursor de la prensa nacional marroquí (Hajji, 2007).

Balafrej y Mohamed El Meki-Naciri<sup>40</sup> (1906-1994), efectúan una visita al grupo de Fez, y también al de Tetuán, en 1930, apenas tres meses después de la promulgación del Dahir Bereber<sup>41</sup>.

Entre los estudiantes que han salido del país para proseguir sus estudios de bachillerato y universitarios, y que mantienen vínculos con alguna de las asociaciones citadas, también se establecen estrechos nexos. En París es importante la Asociación de Estudiantes Musulmanes de África del Norte, que se crea en 1927 e incluye fundamentalmente a jóvenes provenientes de Marruecos, Argelia y Túnez. La Asociación ofrece ayuda a los estudiantes magrebíes en la capital gala, erigiéndose además en una plataforma política de discusión e intercambio sobre el fenómeno colonial y nacionalismo, entre otros. Algunos de los líderes marroquíes de esta Asociación han sido Balafrej, Abdeljalil y Ouazzani, de Rabat, y Mohamed El Fassi (1908-1991), primo de Allal El Fassi, Mohamed Kholi (1907-1992) y Thami Ouazani (1927-2013), de Fez. La contestación al dahir bereber ofrece una oportunidad a estos grupos locales separados, apenas unidos a través de sus principales líderes, para reagruparse. El dahir ofrece a los militantes nacionalistas una excusa y un objetivo concreto sobre el que concentrarse y pasar a la acción (BIDWEL 1973).

#### 2.4.4 Convergencia tradicional-modernista en el movimiento nacional

A finales de los años veinte existen dos tendencias en el seno del incipiente movimiento nacional marroquí. Una rama religiosa y tradicional articulada alrededor del *fiqh* (sabio en jurisprudencia islámica) Bel Ghazi en Fez, cuyo discípulo aventajado es Allal El Fassi, y otra facción en Rabat, más laica y modernista, donde Ahmed Balafrej es una de sus figuras más en boga. Estas dos corrientes se acercan en 1927 con motivo de la accesión al trono de Mohamed Ben Yusef, instaurando a continuación la fiesta del trono, un acto que traduce a la perfección las necesidades legitimistas del movimiento y el espíritu de modernización política. Para lograr el apoyo del pueblo y llegar a movilizar a una amplia capa de público, en una sociedad aún mayoritariamente rural y tradicionalista, donde la religión desempeña un rol clave, el movimiento nacional debía conservar y animar estratégicamente su adhesión a la monarquía. La legitimidad religiosa del sultán en su calidad de *amir al muminim* (comendador de los creyentes) era un activo mayor a ojos de los nacionalistas para galvanizar la opinión pública marroquí alrededor de su fe contra el ocupante colonial<sup>42</sup>. Con este objeto, apoyándose en la tradición propia del país, el sultán jerifiano se convierte para estos pioneros nacionalistas en el rey de Marruecos (Laroui, 2001).

Desde el establecimiento del Protectorado hasta 1930, las ideas reformistas fueron las ideas de base de los fundadores de las escuelas libres, sociedades secretas, organizaciones teatrales y grupos culturales que proliferan por aquel entonces, casi siempre a instancias de un «evolucionado», en las principales ciudades del país, con la religión y la cultura árabe como

<sup>40</sup> Mohamed El-Meki Naciri es otro paradigmático militante nacionalista de la época. Nacido en Rabat, en el seno de una importante familia tradicional marroquí que descende de Mohamed Ben Nacer, fundador de la zagüía que porta el mismo nombre, se especializó en literatura y filosofía durante un periplo académico en El Cairo, a los que siguieron estudios de pedagogía en París y derecho en Ginebra. El-Meki Naciri entró en contacto con algunos de los más importantes intelectuales y hombres políticos de la época, imbuyéndose de una formación e ideas modernas, pero sin perder de vista en momento alguno su bagaje cultural arabo-musulmán. Porque, ante todo, El-Meki Naciri es un hombre de fe, capaz de recitar de memoria el Corán, profesor de derecho islámico en la Universidad Mohamed V de Rabat y en la Universidad al Qarawiyn de Fez, además de haber oficiado como imam en las principales mezquitas de la capital. Tras haber desempeñado diferentes cargos en el seno de la administración marroquí, el 20 de noviembre de 1972 fue nombrado ministro del Habús, Asuntos Islámicos y Cultura.

<sup>41</sup> Entrevista con Mohamed Larbi Messari, realizada en mayo de 2005.

<sup>42</sup> El sultán marroquí era, a la vez, califa e imam (el que dirige la oración), autoridad política-temporal y religiosa-espiritual. Descendiente del profeta Mahoma, es el que porta el título de *amir al muminim*, siendo la cabeza y referencia última de la comunidad de musulmanes sunitas de rito malekita, mayoritaria en Marruecos.

objeto central de discusión. No será hasta la caída de Abdelkrim El Jatabi, en 1926, que el aspecto intelectual de la oposición a Francia tome su plena importancia, tratándose de una teoría conforme con las disposiciones salafistas y adaptada a la situación de la época. En la medida en que el incipiente nacionalismo ataca la política francesa sobre el plano religioso se evita la condena y la represión, ya que es el propio tratado de Fez el que recoge que Francia debe mantenerse al margen de la problemática religiosa en Marruecos<sup>43</sup>.

Pero la filosofía reformista de sustrato religioso era teórica y abstracta, incapaz de aportar una respuesta práctica a los problemas de los marroquíes de finales de los años veinte del pasado siglo. Por lo que respecta a las ideas más liberales y modernas aprehendidas en los anfiteatros de las universidades francesas, éstas aún tardarían en eclosionar, en articularse de forma coherente y dar sus frutos. Ningún programa preciso había sido aún elaborado, a pesar de existir un terreno propicio para el intercambio de ideas entre las nuevas generaciones, ya fueran de formación tradicionalista o más occidentalizados. Y mientras, el descontento aumentaba en el seno de una juventud que se enfrenta a severas dificultades para encontrar su sitio en un sistema colonial que se reafirma con fuerza. A falta de una estructura apropiada para canalizar un proyecto aún difuso el deseo de autoafirmación frente al invasor es insuficiente para la cristalización del nacionalismo. Era preciso un catalizador para avanzar hacia la unión, la síntesis de todo ese entramado nacionalista, informal y aún embrionario. Y el dahir bereber, promulgado el 16 de mayo de 1930, fue ese catalizador.

#### **2.4.5 La política bereber del Protectorado y el movimiento nacional**

Alejada de concepciones esencialistas, la nación marroquí es un producto moderno, una construcción social fruto de un contexto particular y de un proceso político que pretende rendir cuenta de una suerte de identidad colectiva. Esta nación, de naturaleza burguesa, es conducida por una elite intelectual que la modela en su forma, discurso, mitos fundadores, así que percepciones, es decir, la manera en que es necesario ponerse en valor y poner en valor a los otros (Nairn, 2000). En suma, su producción requiere de la concurrencia de una serie de condiciones étnicas de base, un sustrato cultural que es objeto de un trabajo de selección, jerarquización y adaptación nacionalista; sociales, que sustenten la existencia de esta nación común (en el caso de un país colonización, la ocupación extranjera era un factor mayor para activar este malestar alrededor de una nación común, a la vez elemento de batalla contra los «invasores» y solución a todos los males); una estructura de oportunidad política favorable, ya sea esta formal o informal, real o incluso percibida (Tarrow, 1994); y una movilización consecuente a través de un trabajo organizacional eficaz (Máiz, 1997). La nación se inspira del pasado para llegar a la realización de un objetivo común de liberación, emancipación e independencia. Para recorrer el camino hacia un modernismo occidental accesible a la masa, los nacionalistas marroquíes instrumentalizan el pasado con una vuelta a las fuentes y a una antigüedad digna, llena de mitos, planificada y adaptada al presente (Anderson, 1983; Smith, 1984).

El dahir de 16 de mayo de 1930 constituye el máximo exponente de la política bereber del Protectorado, iniciada en 1912 y que no finaliza hasta la proclamación de la independencia de Marruecos, en 1956. El objetivo de esta política era claro: divide et impera. Tras constatar la existencia de tribus que pertenecen a lo que se denomina *bled siba*, regidas por leyes costumbristas y con orígenes remotos, se pretende mantener esta especificidad, cuando no reforzarla, frente a un *Majzén* que tenía la voluntad de someterlas. La oposición entre estas dos partes de población no era absoluta, una relajación presidía sus relaciones y la islamización de

<sup>43</sup> Entrevista con Mohamed Larbi Messari, realizada en mayo de 2005.



los bereberes, su grado de adhesión a la *sharia* tenía diferentes niveles e incluso el derecho consuetudinario no era totalmente ajeno a la ley islámica<sup>44</sup>. En líneas generales, dos corrientes fundamentales atraviesan la política bereber de Francia y, en ocasiones, sus contornos no son claros, o incluso mutan, evolucionan, al igual que los actores que las representan. En primer término, hay un sector de berberófilos, que consideran que estas poblaciones son más asimilables a la cultura europea que los árabes, muy marcados por la cultura y religión islámicas, y más susceptibles de ser seducidos por el ideario nacionalista que llegan del Machrek. Entre estos figuran católicos militantes, para quienes los bereberes son descendientes de San Agustín y Francia debe tomar partido para que redescubran la verdadera fe, pero también una corriente laica positivista con figuras que defienden la laicidad y el universalismo de los derechos del hombre, que sostiene que, al estar más superficialmente islamizados, los bereberes son más proclives a evolucionar en el sentido de los valores fundamentales de la república francesa. Este grupo no escapa a una cierta sensibilidad romántica, fuertemente impresionados por la belleza de los paisajes montañosos y la piel clara de algunas tribus, en lo que vislumbran una probable proximidad entre razas europea y bereber. Una segunda corriente, la de los partisanos de la dicotomía, integrada por militares, funcionarios e intelectuales al servicio de la administración, consideran que para lograr una exitosa «pacificación» y explotación del país es necesaria una adecuada injerencia para escindir árabes y bereberes, pero también las ciudades del campo e incluso favorecer rivalidades entre clanes para debilitar a una misma tribu, ya sea esta bereber o árabe.

Es esta última corriente oficialista, por tanto, el principal promotor de la política bereber de Francia, que consiste esencialmente en hacer aún más tangible la dicotomía entre árabes y bereberes, agrandando la fosa entre unos y otros, y la que se encuentra detrás de la promulgación de todo un arsenal de disposiciones legales en tal línea, entre los que se incluye el dahir de 16 de mayo de 1930. Se pretende que, a través de las jurisdicciones apropiadas, las tribus bereberes pudieran escapar a la tutela del Majzén como preludio a una inmersión lingüística y cultural francesa a través de la legislación, la instrucción solo en la lengua de Molière y, para algunos, gracias al rol de los misioneros cristianos. Pero antes de llegar a tal estadio, esta política pretende hacer de las tribus un muro frente al nacionalismo, que en este momento es difuso pero real, ya en los años veinte del pasado siglo (Houroro, 1988). La Residencia General despliega en las regiones bereberes, que entonces suponen tres cuartas partes del total de territorio sobre el que París ejerce su administración en Marruecos, una política específica al encuentro de las poblaciones bereberes desde el inicio mismo del Protectorado. Esta se articula alrededor de la institución de la *jemaa* que, compuesta por miembros electos de la tribu, era la base de la vida política, social y económica de la tribu. Su control, por tanto, era clave para las autoridades coloniales. En un primer dahir (decreto) que ve la luz en 1914 se reconoce a las tribus bereberes el derecho a regirse por sus leyes y costumbres. En paralelo a las tradicionales asambleas, con vistas a instaurar un mayor control sobre el *bled siba*, la Residencia General crea, con un rol muy preciso, una *jemaa* judicial, a través del dahir del 22 de septiembre de 1915. Un dahir posterior, promulgado el 21 de noviembre de 1916, además de establecer la existencia de regiones sometidas a la *sharia* y otras a la costumbre, instaura las *jemaas* de tribus presididas por un *caíd* y *jemaas* de fracciones dirigidas por un jeque, teniendo estas últimas

<sup>44</sup> No hay fórmulas definitivas aplicadas sobre la totalidad del territorio y, en general, prima el sentido pragmático. Lejos de actuar de forma resuelta para hacer emerger un «Berberistán marroquí», como algunos autores oficialistas lo han denominado, que sería como un puñal en el corazón de una nación pretendidamente arabizada, la administración del Protectorado vacila, en función de los intereses coyunturales y la visión personal de los actores encargados de implementar las políticas sobre el terreno. Incluso si Lyautey se esfuerza por aplicar su «política de grandes caídos» apoyándose en importantes clanes familiares del sur del país, el general de división Paul Prosper Hernys (1862-1943) conduce una política opuesta en el Medio Atlas, reconociendo en un informe oficial su aversión y frontal rechazo a las «dictaduras familiares en país bereber» (Monjib, 2014).



atribuciones estrictamente administrativas (Aouchar, 2002; Aourid, 2016). A finales de 1916 la institución de la *jemaa* se refiere a múltiples realidades, siendo esta deriva percibida por las tribus bereberes como una flagrante violación de sus costumbres. La gestión administrativa se veía confiada a una *jemaa* dirigida por un caíd en todo el territorio del imperio jerifiano. A su vez, la justicia penal dependía de un tribunal de Majzén, mientras que la justicia civil dependía de caïdes y pachás en las tribus de la sharia, y de la *jemaa* judicial en las tribus de derecho consuetudinario (Aremouch, 2001, 2006; Aspinion, 2008; Bentahar, 2005).

Bajo la máxima de *divide et imperas*, muy presente en el espíritu colonial francés con la sanción de la división entre *bled Majzén* y *bled siba*, con toda la experiencia previamente acumulada en Argelia, donde la Cabilia servía de laboratorio de ensayo a la política bereber implementada en Marruecos, la promulgación del dahir de 16 de mayo de 1930 no fue sino el colofón a toda una estrategia de la administración francesa iniciada en los albores del Protectorado. Aún así, a la luz de la emoción que suscita, de las reacciones que se producen, convenientemente azuzadas por el aún desestructurado movimiento nacional, el decreto de la administración francesa, convenientemente ratificado por el sultán, como era preceptivo, pasará a la historia como el «dahir bereber» (Bouaziz, 2015; Lafuente, 1984; Luccioni, 1984; Vermeren, 2018). El preámbulo del decreto del 16 de mayo de 1930 recuerda en esencia al dahir del 11 de septiembre de 1914, que ya prescribía el respeto a las costumbres de las tribus bereberes, o incluso al del 15 de mayo de 1922, que instauraba una normativa particular en lo concerniente a toda alienación inmobiliaria en la que regía una jurisdicción costumbrista. En su artículo 1, el dahir de 1930 recuerda el estatuto particular de las tribus bereberes, sustrayendo a los *caïdes* sus competencias administrativas para otorgárselas a los jefes tribales. El artículo 2 otorga un carácter oficial a las *jemaas* judiciales, que adoptan el nombre de tribunales costumbristas, satisfaciendo así una demanda de hacía ya algún tiempo. Las decisiones adoptadas por estas instancias judiciales devenían legales y con fuerza de ley en los ámbitos civil, comercial, mobiliario e inmobiliario, al igual que en materia de estatuto personal, herencias y sucesiones. Las decisiones adoptadas deberían regirse por la costumbre local en detrimento de la ley islámica, que ni tan siquiera era mencionada. En su artículo 3, el dahir sanciona la creación de tribunales de apelación, también de carácter costumbrista, donde se dirimirían los recursos, que hasta entonces eran competencia del Alto Tribunal Jerifiano. El artículo 4 amplía las competencias de estas cortes de apelación a toda pena que sobrepasase un año de cárcel y 1.000 francos de multa, haciéndolo también competente para juzgar a miembros de tribunales costumbristas que hubieran incurrido en faltas. A través del artículo 5 del dahir se oficializaba el puesto de comisario de gobierno, cargo que sería detentado por un magistrado de nacionalidad francesa, así como el de secretario, responsable del registro de todas las decisiones en la lengua del colono. El artículo 6 es considerado una suerte de innovación, ya que estipula que en materia criminal «toda infracción será juzgada según las leyes del código penal francés, sea cual sea la condición del autor del crimen». En el artículo 7 se confiere la competencia a las jurisdicciones francesas siempre que una de las partes en litigio sea ciudadano francés.

De todas estas disposiciones, lo que desata la reacción airada del movimiento nacional es la supresión de la jurisdicción del Alto Tribunal Jerifiano entre las tribus bereberes. Millones de marroquíes quedan sustraídos de este modo a la autoridad del sultán, comendador de los creyentes, al no ser de aplicación la ley islámica en las regiones bereberes. Es este aspecto el que provoca la violenta reacción de los marroquíes, que ven en el dahir una tentativa de despojar a los creyentes de su fe islámica, y que coge por sorpresa a las autoridades francesas. Desde esta perspectiva, convenientemente definido e instrumentalizado, el decreto de la Residencia General se interpreta como una afrenta a la ley de Alá, que se colige es la de todos los

marroquíes, independientemente de su adscripción étnica, a favor de costumbres que, según los más puristas y ortodoxos del islam se consideran «heréticas» y que prevalecían durante la *jahiliya* (periodo de ignorancia preislámica, que se caracteriza por la adoración de falsos ídolos, de paganismo). Y esto cuando el código islámico no es directamente sustituido por la legislación francesa, es decir, impuesta por una administración de «infieles».

#### 2.4.6 Inicios de la contestación al dahir

El año 1930 está marcado por una serie de acontecimientos. Por una parte, es el año de las festividades con motivo del centenario de la presencia francesa en Argelia que, iniciadas en enero, culminan el 14 de junio con una gran manifestación en Sidi Fredj, a proximidad de Argel, donde un siglo antes las tropas del general de Bourmont habían desembarcado. Entre el 7 y el 11 de mayo de 1930 tiene lugar en Cartago un congreso eucarístico al que acudieron miles de jóvenes franceses, que recorren la ciudad vestidos como cruzados, multiplicándose protestas y peticiones de aquellos que atisban el inicio de una nueva cruzada contra el islam en el norte de África. Los estudiantes marroquíes que viven en París se unen a sus hermanos tunecinos y envían un telegrama a la Residencia de Túnez, el 9 de mayo. Como apunta Lafuente (1999), ya fueran argelinos, tunecinos o marroquíes, los recelos de los musulmanes ante las actividades auspiciadas por la Iglesia son significativos del clima afectivo y emocional de la época, aunque estos no se correspondían con la auténtica realidad, limitándose el número de conversiones a unos pocos cientos desde los albores de la colonización. Además, 1930 fue año difícil en lo económico. Marruecos no había evitado las consecuencias de la crisis mundial iniciada un año antes. Las poblaciones rurales, las más vulnerables, ven sus tierras hipotecadas y su valor disminuir, evaluando en un 60% la caída de ingresos entre 1930 y 1933 a consecuencia del hundimiento del curso del maíz y la cebada, pero también por los malos años agrícolas debidos a sequías y plagas. Los agricultores también son víctimas de la pérdida de terrenos, que son cedidos a los colonos. En las ciudades, que han sido destino de los primeros éxodos rurales y algunas, como Casablanca, empieza a padecer los efectos de la sobrepoblación, las condiciones son precarias, no exentas de episodios de hambre. Alrededor de los barrios europeos de las principales urbes, que han conocido una gran expansión, se suceden campamentos de los nuevos proletarios, que también irrumpen en esta época, que viven en condiciones miserables, de insalubridad, con epidemias al orden del día. Los comerciantes no se encuentran mejor, ya que la concurrencia de productos de importación afectaba a la producción local. En este sentido, no hay que obviar los cambios operados en el equilibrio tradicional de fuerzas, con una burguesía que sufre particularmente los efectos de las sacudidas económicas y, por extensión, su confort y preeminencia (Lakmahri, 2017; Montagne, 1937; Rivet, 1993). En medio de este delicado contexto la población local se halla particularmente predispuesta a achacar a la potencia ocupante todo tipo de responsabilidades, la promulgación del dahir de 16 de mayo de 1930 abre una vía para la expresión del creciente descontento.

Los nacionalistas marroquíes supieron explotar el descuido político y psicológico de la Residencia General para dar rienda suelta a sus reivindicaciones so pretexto de defender el islam y, de paso, trascender los límites territoriales marroquíes y hacerse oír por el resto del mundo árabe. No será hasta un mes después de su promulgación que comienzan las primeras manifestaciones públicas de oposición al decreto de la administración colonial. En su origen se sitúa un joven «evolucionado» de Salé, Abdellatif Sbihi (1897-s.f.), hijo de una importante familia local, conocido por su activismo en el seno de las asociaciones culturales en las que se gestar el ideario nacionalista<sup>45</sup>. En su calidad de secretario del departamento de Asuntos

<sup>45</sup> Después de un breve paso por la escuela militar Dar El Beida de Meknès, Sbihi pasó a ejercer como traductor jurado en el seno de la administración colonial. Fue miembro del gabinete del residente general, primero con Huber Lyautey y después con

Indígenas de la Residencia General el texto del dahir de 16 de mayo de 1930 llega a las manos de Sbihi. En el momento en que comprende la amplitud de la medida comienza a informar a otros militantes de su entorno en Salé, entre los que se encuentran Abdeslam Aouad, los hermanos Hajji, Abdelkrim (1909-2003) y Saïd, Mohamed Hassar (1910-1936) y Ahmed Maaninou (1906-2003). Se inicia entonces una campaña de información dirigida a los alumnos de las escuelas libres de Salé y del liceo Moulay Youssef, advirtiéndoles sobre el intento de Francia de destruir la integridad territorial de Marruecos a través de la incitación de una división entre regiones rurales bereberes y zonas urbanas, donde los árabes eran mayoritarios. Sbihi no pone el acento en el elemento religioso y, a pesar de multiplicar las reuniones, incluso en Fez, los «viejos turbantes» no se sienten interpelados, no existiendo conciencia en un primer momento del potencial movilizador del decreto colonial. La explicación del dahir como voluntad de dividir el territorio fracasa, pasando Sbihi a presentar el dahir como un ataque a la propia esencia del islam, siendo precisamente en Salé, su ciudad, donde todo da comienzo (Brown, 1973; Lafuente, 1999; Rachik, 2003; Ouazzani, 1987).

A principios de 1930 la ciudad contigua a Rabat presentaba trazos comunes con otras ciudades de Marruecos, fuertemente anclada en sus tradiciones árabes, muy impregnada de la religión. Aún así, en 1925 la Residencia General demanda a Michaux-Bellaire la instalación aquí de la sección de Asuntos Indígenas. El islam era el vocabulario de sus gentes, dando sentido a todo su simbolismo y conceptos, dotando de sentido a la realidad, a través de fiestas religiosas, ritos de paso y devoción a los santos. Desde la creación de la Escuela francesa para hijos de notables en 1913 y la primera Escuela libre en 1921, en 1925 la primera apenas contaba con 77 matriculados, habiendo perdido importancia la segunda. Aún así, existía temor ante el auge de la instrucción foránea, siendo grande la emoción cuando trascendió que algunos de los primeros profesores de la instrucción colonial eran argelinos convertidos al catolicismo (Lakmahri, 2018). La conversión del fasí Mohamed Ben Abdeljlil (1904-1979) y la publicación de *Maroc Catholique* sustentaban la idea de un complot urdido por el Vaticano con el apoyo de la Residencia General para desislamizar a los marroquíes (Marguich, 2017; Sajid, 2018). En 1930 concurrían, por tanto, una crisis social y económica junto con toda una serie de miedos, fundados o no, para que Sbihi lograra vehicular que el objetivo del dahir no era otro que poner en causa la religión de todos los musulmanes. Será Abdelkrim Hajji quien sugiera que se recite en la mezquita la oración del *latif*, que se profiera para demandar ayuda a dios frente a una calamidad.

El viernes 27 de junio de 1930, el octogenario imam Al Hajj Ali Aouad preside en la gran mezquita de Salé la lectura del *latif* en estos términos: «¡Oh, Salvador! (Ya Latif!) evítanos los malos tratos del Destino y no nos separes de nuestros hermanos bereberes». Esta oración constituye el punto de partida de manifestaciones religiosas que se propagan rápidamente, de ciudad en ciudad. Tras Salé y Rabat, primeras urbes donde la oración fue salmodiada, se repite en Fez, a partir del 4 de julio, y no sólo en la mezquita Qaraouiyyine, sino también en otros centros de culto de la capital espiritual del país. El 18 de julio el *latif* tuvo lugar de nuevo en Rabat y Salé, pero también en Casablanca y otra vez en Fez, donde en medio de encendidas proclamas los fieles se dirigieron a la tumba del fundador de la ciudad, Moulay Idriss. El 7 de agosto *el latif* reúne a 7000 personas en la Qaraouiyyine con motivo de la fiesta anual. Los organizadores demandan a todos los presentes portar un turbante, que se convertirá de ahora en

---

su sucesor, Charles Noguès, ejerciendo de secretario en la dirección de Asuntos Jerifianos. En 1938, animado por Valmont Chateau, redactor-jefe del diario conservador de Burdeos *Bataille*, funda junto con otro «joven tarbush», Ahmed Yaacoubi, un semanario, *La voix nationale*, que en sus orígenes se considera conciliador con las autoridades coloniales. El 9 de julio de 1930 es revocado de sus funciones y asignado a Marrakech. En 1946, Sbihi crea el Club Roosevelt, asociación de carácter cultural que tiene por objeto reforzar los lazos entre Marruecos y Estados Unidos.

adelante en su emblema. Durante semanas la oración del *latif* se sucede en las mezquitas del Reino, destacando las movilizaciones en Fez. Los centros de culto acogen las primeras reacciones y se convierten en epicentro de la contestación, ya que es el único lugar donde se permite la protesta, que les confiere inviolabilidad, donde no pueden intervenir las autoridades francesas por su carácter sagrado. Poco pueden hacer las autoridades para impedir a los marroquíes valerse de sus lugares sagrados con fines políticos y la represión del rezo es rara.

Hasta el 13 de agosto de 1930, cuando la Residencia General prohíbe el *latif*, las oraciones en las mezquitas se ven acompañadas de iniciativas de protesta, que incluyen ayunos y marchas, aunque no únicamente, a la que sigue una campaña de amenazas, arrestos y represalias, pero también de negociaciones entre contestatarios y administración colonial, no exentas de promesas. El 27 de agosto, una delegación proveniente de Fez y compuesta por una decena de delegados, dos de los cuales son arrestados en el último momento, Allal El Fassi y Mohamed Hassan Ouazzani (1910-1978), acude a Rabat, donde es recibida por el gran visir y el por el propio sultán. La delegación porta un texto que contiene una serie de reivindicaciones, incluyendo la promulgación de un dahir que estipule que la ley islámica afecta a los residentes en todo el territorio, a excepción de marroquíes israelitas y extranjeros. Además, se requiere la generalización y unificación del programa educativo del árabe, que debe ser además la lengua de la administración, el fin del «movimiento misionero» y de las subvenciones públicas a asociaciones cristianas, el rechazo a la apertura de nuevos orfanatos y casas de acogida para niños abandonados vinculados con la Iglesia, la interdicción a que un cura o misionero dirija una escuela del Estado y libertad de circulación por toda la geografía del país a los ulemas que enseñan los principios de la religión. En ningún momento se menciona la situación política, bajo régimen de Protectorado, o los problemas que atraviesa el país, ya sean estos de orden económico, agrario u otros, abordando solo cuestiones sobre la integridad religiosa, el respeto de la ley islámica y la supremacía del árabe<sup>46</sup>. Ante el silencio del sultán, que dijo consideraría las demandas, el 31 de agosto la recitación del *latif* se restablece en Fez y, a pesar de los arrestos, paulatinamente la resistencia se organiza, el movimiento se estructura y deviene acción política a cuyo frente se sitúan las clases medias educadas. Hasta ahora la contestación al dahir, a excepción de las visitas de líderes nacionalistas a otras ciudades, es local e incluso las peticiones enviadas al sultán se hacen en nombre de las ciudades (Fez, Salé, Rabat). Da comienzo la fase de integración de los diferentes líderes y redes locales en estructuras colectivas nacionales, estimando algunos como el propio Allal El Fassi la utilidad de aprovechar la movilización contra el dahir para constituir una organización permanente (Benjelloun, 2001; Gaudio, 1972; Walker, 1947). A partir de este momento, además, la causa marroquí irrumpe en la escena arabo-musulmana de la época.

La nación marroquí, según el discurso de los nacionalistas, se inscribe en el pensamiento político de emancipación, en el marco de una «misión histórica», nacional en primer término,

<sup>46</sup> Apenas dos días antes de la llegada de la delegación fasí a Rabat, el viernes 11 de agosto, que coincide con el Aïd Al Mouloud, la festividad del nacimiento del Profeta, el gran visir Mohamed El Mokri (1854-1957) ordena a los pachás y jefes de Fez, Rabat, Salé, Casablanca, Meknès y Marrakech, la lectura en las mezquitas de una carta firmada por el sultán. Mohamed Ben Youssef justifica la promulgación del dahir bereber y pide el fin de las protestas. El texto, redactado por la Residencia General, es aceptado por el sultán, que lo firma, siendo además leído en su nombre, y reza así: «*El ejercicio de estas costumbres se ha extendido a lo largo de varios siglos y el último soberano que se lo ha reconocido a las tribus bereberes es nuestro augusto y venerado padre, que no ha hecho sino seguir el camino de sus predecesores, con el único objetivo de acordar a los bereberes el medio de arreglar sus diferendos para el desarrollo de la paz entre ellos (...) No obstante, estos jóvenes, desprovistos de cualquier especie de discernimiento, ignorando la amplitud de sus actos reprobables, han hecho creer que estas medidas que hemos decretado no tienen por objetivo más que la cristianización de los bereberes. Así, han inducido a la gente al error y convidado a la multitud a reunirse en las mezquitas para recitar las oraciones del latif después de los rezos rituales, transformando con esta forma de proceder la oración en manifestación política de naturaleza a inducir la inquietud en los espíritus*» (cit. Bulletin du Comité de l'Afrique Française. septiembre de 1930, 501).



pero también en el Magreb y en el mundo árabe. Existe un nacionalismo marroquí y un nacionalismo árabe. Por una parte, la nación marroquí es una nación históricamente constituida según los ideólogos del movimiento nacional, pero, por otra, es parte de la nación árabe y, en último término, de la nación islámica (El Fassi, 1948, 1985). Para el movimiento nacional, al igual que para la monarquía y gran parte de las elites del país, la nación marroquí es una e indivisible dentro de sus fronteras históricas, si bien se inscribe en una lógica unionista de la gran nación árabe<sup>47</sup>. Estas dos dimensiones, interna y árabe e islámica, animan el movimiento nacionalista en el Marruecos colonial y postcolonial, y contribuyen a entender la interpretación e instrumentalización hecha por el movimiento nacional del decreto colonial del 16 de mayo de 1930. Las autoridades coloniales francesas ofrecen al incipiente y poco coordinado entonces movimiento nacional marroquí una oportunidad para estructurarse y obtener el reconocimiento más allá de las fronteras del país magrebí, en el mundo árabe y entre grupos políticos de oposición en la propia metrópolis, en Francia.

Entre el verano de 1930 y 1934, el nacionalismo marroquí se organiza alrededor de la oposición al dahir bereber, cuya promulgación es presentada como una atenta contra la religión musulmana, siendo orquestada una campaña de temor frente a una presunta cristianización a gran escala dentro los límites del territorio del Protectorado administrado por Francia, que logra reunificar a corrientes antaño opuestas. Los «jóvenes tarbushes», hijos de notables urbanos que han recibido una educación moderna, aunque no exenta de tradición, se alían con los «viejos turbantes», cuya visión está muy marcada por la religiosidad, frente a lo que interpretan como una amenaza contra la fe de los marroquíes y, por extensión, contra su propia su identidad árabe. Es precisamente sobre el elemento religioso que se cimenta la unión entre marroquíes, desapareciendo, islam mediante, prejuicios y aprehensiones de antaño. El dahir bereber representa el primer gran hito en la toma de conciencia identitaria de la nación marroquí.

#### **2.4.7 Campaña internacional contra el dahir bereber.**

Fuera de Marruecos, se producen vivas reacciones ante la proclamación del dahir del 16 de mayo de 1930, sobre todo en el Machreq, pero también en Francia, sobre todo en medios izquierdistas (OVED 1984), y en menor medida en España. En Francia, pero también en el Medio Oriente se lleva a cabo una campaña de prensa conducida por jóvenes nacionalistas marroquíes como Ahmed Balafrej, Meki-Naciri, Mohamed El Fassi, Abdelkader Benjeloun (1908-1992) o Abdelmalek Faraj (1906-1971). En Francia, socialistas y comunistas se implican directamente en la campaña contra el dahir (Ouazzani, 1987). El historiador, teórico de la izquierda y militante anti-colonización Daniel Guérin (1904-1988), publica un artículo bajo el título «*La France règne au Maroc*», el 1 de noviembre de 1930 en *Le Monde*, en el que afirma que «*Francia, que se pretende una gran potencia musulmana, está simplemente intentando desislamizar a los bereberes de Marruecos*». Guérin pone el acento en el aspecto «arcaico y a menudo inoportuno de las primitivas costumbres de los bereberes», que ahora son «obligados» a esta «desislamización» con ayuda de la iglesia católica en Marruecos, siendo los propios bereberes «los primeros en protestar contra esta reforma». El autor concluye apuntando que «queriendo dividir para reinar, el imperialismo francés ha desatado una auténtica tempestad en Marruecos, una tempestad que se cierne sobre todo el islam y de la que nadie puede prever sus consecuencias». Desde 1931, los jóvenes nacionalistas marroquíes fundan en Francia la revista *Maghreb* y publican, bajo el seudónimo de *Mouslim Barbari*, un opúsculo de 74 páginas titulado

<sup>47</sup> El Qadéry (1995) establece una división entre «nacionalismo», para referirse al marroquí, y «nacionalitarismo», término que toma del autor egipcio Anouar Abdelmalek, para aludir al nacionalismo árabe. En árabe el vocablo *al Watan* se emplea para designar tanto a la «nación» como a la «patria», si bien sí establece una distinción entre «nacionalista» (*al Watani*) y «nacionalitario» (*al Qawmi*).



*Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une Politique Berbère*, parafraseando el artículo de Guérin. En la obra se realiza una dramatización consciente del contenido del dahir, presentado como una tentativa de cristianización de los bereberes en aras de interpelar sentimientos profundos de los musulmanes del mundo y presentar el decreto legal como un ataque contra el islam.

El druso de origen libanés Chakib Aarsalane (1869-1946), conocido como «emir al bayane» (príncipe de la elocuencia), destacado personaje del nacionalismo árabe que ha pasado a la historia como divulgador y defensor del panislamismo antes de la primera guerra mundial, juega un papel destacado en la difusión internacional del nacionalismo marroquí<sup>48</sup>. A finales de 1930, un grupo de jóvenes nacionalistas marroquíes entra en contacto con Aarsalane, que dirige la revista *La Nation Arabe*, cuya sede se encuentra en Ginebra. Invitado por éstos, el intelectual libanés acude a Madrid, donde se entrevista con Ahmed Balafrej y Mohamed El Fassi, llegados a la capital española para el encuentro. Aarsalane parte hacia Tánger, donde no permanece mucho, ya que es expulsado por las autoridades de la ciudad internacional, acudiendo entonces a Tetuán a invitación de Abdeslam Bennouna (1888-1935), nacionalista del protectorado norte que le abre las casas de los notables locales bajo la mirada neutra de los españoles<sup>49</sup>. A partir de este momento comienza la elaboración de la narrativa sobre el dahir bereber. De regreso a Ginebra, Aarsalane acoge a Mohamed Hassan Ouazzani, que se convierte en su discípulo y secretario, y redacta su famosa carta dirigida al mundo arabo-musulmán, en la que los incita a protestar en nombre del islam contra la tentativa gala de dividir a los marroquíes entre tribus bereberes, sometidas a leyes costumbristas, y árabes. Habiendo comprendido Aarsalane que solo la evocación del islam en peligro podría granjearse la emoción y adhesión del mundo musulmán, el texto tiene gran impacto.

Consecuencia directa, miles de cartas y telegramas llegan a embajadas y consulados franceses en el mundo árabe y musulmán, y al gobierno galo, llegados de todas partes. La prensa

<sup>48</sup> Muy influenciado por El Afghani, que fue profesor suyo durante su exilio en el Líbano, antes de la guerra era un ferviente defensor del Imperio Otomano, considerando a Estambul, con su califa y ceremonial, el necesario núcleo sobre el que asentar la unidad de la *umma*, y temiendo que la caída de la Sublime Puerta traiga nuevos amos, provenientes de otra civilización y seguidores de otra religión. Preconizando la solidaridad entre musulmanes, ya sean estos turcos o árabes, Aarsalane considera que la fraternidad islámica debe situarse por encima de contingencias étnicas y políticas. Expulsado de su país natal por los franceses, se instala en Ginebra como representante oficioso del Congreso Sirio-Palestino ante la Sociedad de Naciones, pasando en Suiza 18 años, durante el periodo de Entreguerras, acumulando un impresionante bagaje de artículos anticoloniales que publica y difunde a lo largo y ancho del mundo árabe. La caída del Imperio Otomano y la abolición del califato en 1924 empuja a Aarsalane a reorientar sus ideas, abrazando el nacionalismo árabe, deviniendo panarabista (Carré, 1996; Dikhli, 2009; Laurens, 2004).

<sup>49</sup> Las autoridades del Protectorado norte mantuvieron posiciones divergentes de las del Protectorado francés, no cesando la Residencia General de reprochar la laxitud del Gobierno español con los nacionalistas de Tetuán. Existía una estrecha relación entre nacionalistas de la zona francesa y española, la dinámica organizativa había sido prácticamente la misma y se sucedían las reuniones entre líderes de ambos lados, que acabarían revertiendo en la consolidación del nacionalismo en Marruecos. La promulgación del dahir bereber suscita una cierta efervescencia en el norte, que no se traduce, no obstante, en una ola de protestas ni manifestaciones. Existe cierto revuelo cuando Chakib Aarsalane llega a Tetuán, en agosto de 1930, a instancias de Bennouna, destacando los encuentros del libanés con Abdelkhaled Torres (1910-1970) y con destacadas figuras del nacionalismo marroquí de la zona francesa, que suscitan las iras galas. Estos contactos se sitúan en el origen, el 5 de septiembre de 1930, del Comité nacional del Norte de Marruecos para coordinar una relación más estrecha con el Medio Oriente. La atención está centrada en la situación política en España, el derrocamiento de la monarquía y la proclamación de la II República, el 14 de abril de 1931. Existía el temor a que España abandonase la colonia, que podía ser ocupada por Francia, con los riesgos que esto conllevaba. Aarsalane evocaba la posibilidad de que los habitantes del norte pudieran acceder a algún tipo de autonomía y «obtener un gobierno y un parlamento responsables como los de Cataluña». Los nacionalistas del sur adoptaron la misma posición, conscientes de que un eventual reemplazo en la autoridad colonial ralentizaría el proceso de liberación, que algunos partidos de la izquierda española querían aplicar ya en el norte. Así las cosas, la repercusión política del dahir bereber no es comparable a la de la zona sur, si bien los nacionalistas del norte se mantienen solidarios con sus compañeros, tal y como evidencian artículos de prensa, correo postal y la multiplicación de contactos, que denotan lazos intelectuales y afectivos entre elites nacionalistas (Aixelà-Cabré, 2017; Aziza, 2003; Benjelloun, 1988b, 1998, 2003; Martín Corrales, 1999; Paz, 2000; Wolff, 1994).

del mundo árabe, particularmente cairota, publica manifiestos, peticiones y artículos de todo tipo, sin olvidar los mensajes dirigidos al Quai d'Orsay. Firman los textos nombres conocidos, pero también anónimos, a veces marroquíes explicando a sus «hermanos» las «agresiones» de las que han sido víctimas, pidiendo en nombre del islam que protesten con toda la energía de la que sean capaces para acabar con la tentativa de cristianizar Marruecos a través de la separación entre árabes y bereberes. En el marco de esta campaña de comunicación internacional, los nacionalistas marroquíes tuvieron una buena acogida en el Congreso islámico de Jerusalén, celebrado en diciembre de 1931. Entre los participantes se distribuyó un informe titulado «*La France et la politique berbère au Maroc*», redactado por Meki-Naciri, que en el prefacio recuerda esta política es la continuación de la practicada por Francia en Argelia al encuentro de los cabilios y que el principal obstáculo a su presencia en la región es el islam, ante lo cual intentan hacer revivir las costumbres bereberes anteriores a la llegada islámica para, en último término, convertir Marruecos en colonia católica e incorporarlo a Francia (Lafuente, 1999).

Presiones internas e internacionales mediante, el 8 de abril de 1934 Francia abroga el artículo VI del dahir en el origen de la contestación, pero se mantiene el resto del articulado y los tribunales costumbristas siguen funcionando, incrementándose incluso su número. Tampoco fue contrarrestado el dinamismo católico, incrementándose el número de iglesias (pasando de 105 en 1933 a 158 en 1935) y el personal vinculado a misiones religiosas<sup>50</sup>. Gracias a Arsalane y el impacto de sus campañas internacionales, con motivos y palabras bien escogidas, instrumentalizando el islam y mezclando protestas contra el dahir con la continuación de la campaña de pacificación de Francia, los nacionalistas marroquíes, que toman auténtica conciencia del poder de los medios, trascienden los límites de Marruecos, sobrepasando sus reivindicaciones el marco de la política bereber de Francia (Sebti, 2012).

La promulgación del dahir fue un error político, pero, sobre todo, simbólico, en la medida en que sirvió de catalizador a un nacionalismo difuso. Si bien el dahir bereber no significó el nacimiento del nacionalismo marroquí, sí fue la oportunidad, el pretexto, para su afirmación, conformar liderazgos y organizarse. Permite la emergencia de una reflexión y autoridad políticas en el seno de la juventud marroquí, esencialmente urbana, en ciudades con tradiciones muy marcadas, con una formación intelectual que difiere de la de sus mayores. La elección de símbolos religiosos, basados en una identidad antigua, sirve de rechazo a una política, implicando a personas provenientes de diferentes capas sociales. Antes de 1930 los «viejos turbantes» temían el modernismo de los «jóvenes tarbushes», renegando de las herejías bereberes, habiendo aceptado la impericia de su gobierno y la debilidad del régimen del sultán. Tan solo las tribus bereberes continuaron oponiéndose a los ejércitos franceses, al menos hasta 1934. Pronto quedó en evidencia que los nacionalistas no estaban realmente preocupados por la suerte de sus «hermanos» bereberes, de quienes no querían ser «separados», y que sus preocupaciones eran otras. El elemento religioso-cultural, determinante en la eclosión del movimiento nacional, no era apto para continuar con la empresa nacionalista, imponiéndose otro enfoque, abordando las auténticas preocupaciones de los marroquíes y las crisis inherentes al contexto previo a la segunda guerra mundial.

Resalta la ausencia casi total de crítica hacia el sultán Mohamed Ben Youssef, a quien se abstienen de imputar responsabilidad alguna en la promulgación del dahir que él mismo había firmado, participando incluso en la campaña de contención ante las protestas. Los nacionalistas habrían ya entonces comprendido que el sultán era la única figura capaz de conferir legitimidad a su acción, considerándolo como «rehén de la Residencia General», «sin autoridad». La corriente religiosa y tradicional del nacionalismo y la más laica y modernista ya

<sup>50</sup> Entrevista a Vincent Landel, realizada en febrero de 2006.

se habían acercado en 1927 con motivo de la entronización de Mohamed Ben Youssef, instaurando en 1933 la fiesta del trono, considerada como la primera fiesta nacional, un acto que traduce el espíritu de modernización política y, al mismo tiempo, las necesidades legitimistas del movimiento nacional (Mouline, 2009, 2015). Para conseguir el apoyo del pueblo y lograr movilizar a un público más amplio, en el marco de una sociedad aún muy rural y tradicionalista, en la que la religión juega un rol central, el nacionalismo marroquí debía conservar y animar estratégicamente su adhesión a la monarquía. La legitimidad religiosa del soberano en su calidad de *amir al Mouminime* (comendador de los creyentes) resultaba un activo a privilegiar a ojos de estos nacionalistas con vistas a galvanizar la opinión pública marroquí alrededor de su fe contra el ocupante colonial<sup>51</sup>. Con este objetivo, pretendiendo apoyarse en tradiciones propias del país, el sultán jerifiano termina por convertirse para estos pioneros nacionalistas en rey de Marruecos.

## 2.5 LOS BEREBERES A LA SOMBRA DE LA NACIÓN MONÁRQUICA

A pesar de que las ideologías y movimientos políticos evolucionan y una gran mayoría de actores activos en la vida política actual no han vivido el periodo de la independencia marroquí, obtenida en 1956, el lugar ocupado por los elementos que han conformado el núcleo del movimiento nacional y actores relevantes en la lucha política post-independencia sigue siendo central en la esfera pública (Sehimi, 1986; Parejo, 1999). En consonancia con fenómenos políticos similares, el nacionalismo marroquí, que precede a la nación a pesar del discurso invocado por sus ideólogos y ciertos historiadores, nace en un momento determinado, bajo condiciones políticas, económicas y sociales singulares, y todo con un objeto preciso y definido. Sobre la base de los caracteres de una parte de la sociedad marroquí que éste pretende emancipar y modernizar, partiendo de un substrato cultural existente, bien elegido y modelado, conforma su discurso aliándose con el único elemento que era capaz de galvanizar la movilización popular, a saber, la monarquía, una especificidad marroquí que significaba, al mismo tiempo, el relevo con un pasado mitificado y un icono religioso de alto valor simbólico. Alrededor del islam, la arabidad, la institución monárquica y su nexos con el pueblo, así que la siempre inacabada reunificación territorial, el nacionalismo marroquí conforma una nación que se emancipa del yugo colonial franco-español. Desde entonces la historia del Marruecos independiente está marcada por una transferencia de la sacralidad de lo religioso hacia lo político a través del culto concedido a la nación marroquí vía los soberanos alauitas. Palacio, cuya centralidad simbólica y política fue promovida por los nacionalistas, se consolida gradualmente como actor central e ineludible del campo político marroquí. La consolidación del orden monárquico es indisociable de la formación de una religión del nacionalismo logrando, a través de la corona, la integración de dos imaginarios constitutivos de la sociedad marroquí, a saber, el del Marruecos imperial y el del Marruecos moderno (Bourqia, 1999; Chekroun, 1992; Tozy, 1980, 1981).

El nacionalismo marroquí en su formulación clásica, que emana directamente de las luchas contra la colonización francesa y española bajo forma de Protectorado, se ha visto comprometido durante el último medio siglo por otro nacionalismo de carácter monárquico. La ideología defendida por el movimiento nacional, sus categorías de análisis y las referencias a la propia nación mutan y adaptan su contenido a causa de esta interacción, a veces virulenta y otras consensual, con los particulares intereses de la corona. La lucha por la independencia vinculada a actitudes tradicionales, impregnada de ideas de democracia, justicia social,

<sup>51</sup> El sultán marroquí era a la vez califa e imán (el que dirige la oración), autoridad política-temporal y religiosa-espiritual. Descendiente del profeta Mahoma, porta el título de *amir al mouminime* como cabeza y referente principal de la comunidad de musulmanes sunitas de rito malaquita, mayoritarios en Marruecos (Ennaji, 2007 ; Bellal, 2012).

solidaridad, libertad, emancipación, respeto de derechos del hombre, educación y meritocracia, inseparables de esta primera concepción nacional, no pudo mantenerse inalterada ante un Palacio que resulta ganador de su lucha con el partido del Istiqlal y su progenie partisana tras la marcha de los colonos<sup>52</sup>. Y aún hoy, a pesar de las esperanzas generadas y una omnipresente retórica transicional, valiéndose de una nación cada vez más en manos de la corona, Mohamed VI no hace otra cosa que culminar el trabajo iniciado por su abuelo, Mohamed V, y al igual que su padre, Hasán II. «*La transición marroquí en curso participa de un esfuerzo de aclimatación de una modernidad económica, política y cultural en el seno de un sistema de tipo tradicional*» (Benjelloun, 2002: 10). La monopolización de la nación marroquí, sus símbolos y ritos, su historia y actores, procediendo a su depuración para adaptarla a las particulares necesidades de Palacio, se hace de tal modo que aquellos que no asuman este *Watan* monárquico se vean excluidos del juego político, económico y social (Al-Jumi, 1985; Tozy, 1984; Valensi, 1990; Wolff, 1993).

### 2.5.1 De la movilización de masas a la independencia

Incluso si su interpretación es controvertida, y en ocasiones interesada, el hecho determinante para galvanizar las reivindicaciones nacionalistas fue el dahir bereber, de 16 de mayo de 1930. Esta ley del Protectorado sirvió de revulsivo para el nacionalismo marroquí, urbanita, árabe y fundamentalmente musulmán. «*El dahir bereber realiza la unión de hombres e ideas alrededor de un programa mínimo: la defensa del islam contra una tentativa de evangelización de los marroquíes que hablan los dialectos bereberes, la defensa de la arabización*» (El Alami, 1972: 59). Las vertientes religiosa y laica del nacionalismo marroquí se aproximan y asistimos a la consolidación de una estructura y a la elaboración de un programa común en el seno del movimiento (Wyrzten, 2015). En 1933 se publica el primer número de la revista *L'Action du Peuple* bajo la égida de Muhammad Hassan Ouazzani. Otros títulos se crean en la zona norte, como *Al-Hayat* o *Al-Salam*. Los nacionalistas utilizan los medios de comunicación y cultura modernos para la expansión de su concepción de la identidad nacional. Para las clases urbanas y cultas se sirven de la prensa, panfletos, el teatro o incluso la poesía. Para las masas, sobre todo en medio rural, llevan a cabo acciones simbólicas, convirtiéndose ciertos rituales en indispensables para la movilización política. Llevar una chilaba (traje tradicional) o un *tarbush* era suficiente para evidenciar la adhesión a las tesis nacionalistas. Las tensiones entre componentes del movimiento nacional y la sociedad persisten, pero se privilegia la nación a través de elementos comunes que dotan de cohesión a la comunidad. La fiesta del trono es el reflejo de esta entente, ya que es celebrada por nacionalistas que tienen ideas políticas diferentes, religiosos o laicos, y por marroquíes que no tienen la misma pertenencia religiosa, ya sean musulmanes o judíos.

Después de una fase de lucha armada y de nacionalismo urbano, se puede hablar por vez primera de la existencia de una auténtica oposición nacional al colonialismo. El 1 de diciembre de 1934 se constituye el Comité de Acción Marroquí (CAM), primer embrión de partido nacionalista y primera estructura auténticamente integrativa dentro del movimiento nacional. El CAM presenta al sultán, al residente general y al jefe de Gobierno francés un plan de reformas, que incluyen la participación de los marroquíes en la administración del país, la democratización de la vida pública, la separación de poderes, la creación de instituciones representativas tales como municipalidades, asambleas provinciales, un parlamento nacional y cámaras de comercio. Tras numerosas iniciativas y demostraciones de fuerza, el CAM es disuelto por las autoridades coloniales en marzo de 1937. A consecuencia de disensiones

<sup>52</sup> El Istiqlal (independencia) es la matriz, escisión tras escisión, de un buen número de formaciones políticas en Marruecos (Bouaziz, 2014; Entelis, 1980; Kasmi, 2015; Monjib, 2012; Santucci, 1997).



internas, dos formaciones ven la luz a partir de esta organización: el Partido Nacional para la Realización de Reformas de Allal El Fassi, de carácter más religioso y árabe, y *Al-Haraka al-qawmiyya* (Movimiento Nacionalista) de Mohammed Belhassan Ouazzani, de tendencia laica.

Los años siguientes están marcados por la represión al encuentro de los nacionalistas. En Rabat, Salé, Fez y Meknés, figuras como Ahmed Balafrej, Mehdi Ben Barka (1920-1965), Mohamed Lyazidi (1902-1990) y Abderrahim Bouabib (1922-1992) organizan reuniones clandestinas para sensibilizar a las masas sobre la necesidad de poner fin a su inmovilismo contra el colono y que se adhieran a la lucha por la causa nacional. Paralelamente, reuniones más restringidas preparaban el texto del Manifiesto de la independencia, que el 11 de enero de 1944 es presentado simultáneamente al sultán, al residente general y a los representantes diplomáticos en Rabat de Estados Unidos, Gran Bretaña y la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas. Firmada por setenta personalidades, en su mayor parte provenientes del mundo intelectual y de los negocios, ya no se demandan reformas, sino la independencia bajo un régimen democrático. Este Manifiesto será también el acta de nacimiento del partido del Istiqlal, el primer partido político marroquí estructurado y organizado que reagrupará a miembros del ex Partido Nacional, a quienes se unirán los descontentos del sistema francés, como estudiantes, ulemas, artesanos, comerciantes, profesionales liberales y burgueses excluidos por el régimen del Protectorado.

El arresto de Balafrej, secretario general del Istiqlal, su adjunto, Lyazidi, y de Ben Barka se sitúan en el origen de fuertes disturbios que son violentamente reprimidos<sup>53</sup>. Es una época marcada por las detenciones, las torturas, severas condenas judiciales y ejecuciones sumarias hacia el campo nacionalista. Huelgas, manifestaciones y copiosos incidentes se suceden. Se desata entonces un movimiento de acción directa, multiplicándose sabotajes, agresiones contra europeos y marroquíes francófilos, y también atentados, como el perpetrado por Allal Ben Abdellah (1916-1953) el 11 de septiembre de 1953 contra el cortejo de Mohamed Ben Arafa, considerado por los nacionalistas como sultán «ilegítimo»<sup>54</sup>. Paulatinamente se procede a la liberación de militantes encarcelados que, instalados en el extranjero, desarrollan una campaña internacional de sensibilización para con la causa marroquí. Es el caso de Bouabib en Francia, de Balafrej en Suiza y los países escandinavos, de Allal El Fassi en Gabón y Egipto. El Istiqlal llega incluso a abrir un despacho en Nueva York y logra inscribir la descolonización de Marruecos en el orden del día de la asamblea general de Naciones Unidas del 23 de septiembre de 1954.

Desde la clandestinidad, los líderes del Istiqlal habían organizado, desde 1942, encuentros más o menos regulares con el sultán, cuyo compromiso al frente del movimiento constituía un símbolo de unidad. A pesar de una mala apreciación inicial Mohamed Ben Youssef supo unirse al movimiento nacional, hecho confirmado en su discurso de Tánger conmemorando el 25º aniversario de su entronización<sup>55</sup>. Juzgado como demasiado cercano de los medios nacionalistas, las maniobras francesas con apoyo de notables musulmanes para su destitución y exilio acrecientan su legitimidad al encuentro de su pueblo y alimenta, al mismo tiempo, la movilización nacionalista. Esta adhesión popular quedó en evidencia con motivo del regreso triunfal del sultán el 16 de noviembre de 1955, cuando miles de personas esperaban a

<sup>53</sup> Las cifras varían según las diferentes fuentes. En Fez solamente los tiros de las fuerzas del orden habrían provocado alrededor de una centena de muertos.

<sup>54</sup> Nacido en Guercif, en la provincia de Taza, Ben Abdellah trabajó como pintor en su localidad natal antes de instalarse en Rabat. Fuertemente vinculado a los valores de la lucha contra la ocupación se convierte en símbolo de resistencia para el nacionalismo marroquí, ya que es considerado el pionero de la lucha armada urbana contra el colonizador francés.

<sup>55</sup> En su diatriba, el Mulay Youssef (1952) exhibía su toma de posición tras el fracaso de las negociaciones comprometidas con los franceses desde octubre de 1950, haciendo balance de su reinado y de cuatro décadas de Protectorado. Se vanagloria de los lazos de adhesión y fidelidad del pueblo hacia su persona y de la reagrupación solidaria alrededor de su figura.



quien, algunos meses más tarde, lograda la independencia, ratificada por Francia el 2 de marzo y por España el 7 de abril de 1956, se convertirá en rey bajo el nombre de Mohamed V, a partir de entonces «el libertador».

### 2.5.2 La nación monárquica

Mohamed V encarna el paso del Protectorado a la independencia después de haber acompañado el nacimiento y auge del movimiento nacional, siendo el único en haber portado, sucesivamente, el título de sultán, desde 1927, y de rey de los marroquíes, a partir de 1956. Elegido por el poder colonial en virtud de su «insignificancia», entendiendo Francia que no sería un obstáculo a sus veleidades, el porvenir dará al traste con este argumento<sup>56</sup>. Se le describe como hombre prudente, precavido, simple, consciente de la importancia de su poder, incluso si éste es meramente simbólico bajo mandato francés. El 16 de noviembre de 1955 las autoridades del Protectorado le permiten constituir un Gobierno capaz de negociar la independencia. Aparta al Istiqlal de la dirección y nombra al frente a alguien de su absoluta confianza, Mbarek Bekkai (1907-1961), antiguo oficial superior del ejército francés. La lucha está abierta entre Palacio y el partido faro del nacionalismo marroquí, un partido de masas en ese momento, habiendo sido tentados sus dirigentes por la experiencia del partido único seguida en Túnez por Habib Bourguiba. El Istiqlal se topa de bruces con el hecho de que su principal competidor no es otro que ese símbolo ineludible de unidad de todos los marroquíes, que ellos mismos han construido, modelado, aupado y apoyado.

Con la independencia, otro Marruecos se presenta ante la dinastía alauita, que debe componer con la herencia colonial y renovar al mismo tiempo con la tradición monárquica. El rey logra en varios años, antes de su muerte en 1961, establecer, en primer término, y después consolidar su autoridad. Las Fuerzas Armadas Reales (FAR) se crean en el momento de la independencia con la fusión del ejército colonial, francés y español, y elementos del Ejército de Liberación Nacional (ELN), no sin antes proceder a la «pacificación» del territorio. Para lograr esto, las FAR reprimen violentamente la insurrección del Rif en 1958 bajo el mando de Moulay Hassan, poniendo fin a una resistencia, la de los herederos de Abdelkrim El Khattabi, calificado de separatista. El Istiqlal, dividido entre el unionismo árabe y el anti-imperialismo revolucionario, fue debilitado gracias a la reducción de su influencia en el seno del Gobierno, la creación del Movimiento Popular (MP), partido rural y berberista, y un impulso al islam popular, y todo auspiciado desde Palacio para contrarrestar al partido nacionalista, urbano y arabista; y por la división del gran Istiqlal entre su ala más conservadora y la izquierdista, representada por la Unión Nacional de Fuerzas Populares (UNFP) de Mehdi Ben Barka, antecedente directo de la Unión Socialista de Fuerzas Populares (USFP) [Marais, 1973; Waterbury, 1970].

El rey «libertador» puso especial celo en el paso del cetro de poder a su hijo. Cuando Moulay Hassan llega al poder en 1961, convirtiéndose en Hassan II, dispone de una administración sólida, dirigida por cuadros marroquíes, en la que las FAR y los servicios de seguridad eran vértice central. Libre del yugo colonial, instauradas por Mohamed V las bases del nuevo Majzén, bajo Hassan II la autoridad es absoluta y, más que nunca, de derecho divino, tanto que es contrariado hasta dos veces por su aliado de siempre, el ejército, que protagoniza los golpes de Estado de julio de 1971 y de agosto de 1972 (Monjib, 2014; Sekkouri et al., 2009). Habiendo operado purgas en el seno de la institución armada tras las asonadas, para la monarquía el peligro provenía ahora de las universidades, impregnadas de izquierdismo y

<sup>56</sup> Débil de salud y carácter amable, a pesar de pertenecer a la dinastía Alauita, Mohamed Ben Youssef no estaba predestinado a convertirse en sultán de Marruecos. Fue entronizado por decisión del Protectorado, que lo estimaba dócil para servir a sus intereses, no reservándole más que un lugar simbólico, de carácter eminentemente religioso, en su nuevo Majzén colonial.

lógicas marxistas con dos referentes claros: el Movimiento del 23 de marzo<sup>57</sup>, nacido de una escisión de la UNFP, e *Illal Amam*, escisión de obediencia maoísta del Partido Comunista Marroquí. Es el inicio de los «años de plomo», una época oscura marcada por una violenta represión, arrestos, torturas, sumarias condenas e incluso asesinatos, todo en aras de consolidar el régimen monárquico, el poder del rey.

A pesar de estas dinámicas, además de los partidos de izquierda y extrema izquierda, el rey sigue amenazado por el ejército y el Istiqlal. En un contexto de crisis a todos los niveles y de contestación interna, la que se presenta como reconquista territorial, la del Sáhara español, permite a Hassan II reconstruir la imagen de un Marruecos vencedor y, de paso, apuntalar su poder simbólico, siendo distinguido desde entonces como «el reunificador». La «recuperación» del Sáhara Occidental y la llegada de un nuevo enemigo, el Frente Polisario<sup>58</sup>, bajo amenaza de «traición a la patria», permite configurar una nueva alianza alrededor del trono, renovando nexos con antiguos aliados, reintegrando hombres y familias previamente combatidos, que terminan por plegarse a la preeminencia de Palacio. Una vez más, el Majzén se reconstituye, en esta ocasión sobre el ministerio de Interior, pronto dirigido por el nuevo hombre fuerte del régimen, Driss Basri (1938-2007). Acaparado el poder y la producción simbólica por la monarquía alauita, el neo-Majzén funciona más que nunca sobre una lógica patrimonial. Los puestos son distribuidos a los más fieles, guardando Palacio la capacidad de promover o destruir sus carreras, y los opositores que han jurado lealtad a la Corona son paulatinamente reintegrados en el sistema.

Bajo la atenta vigilancia de Interior, el punto culminante de esta evolución fue el «gobierno de la alternancia» en 1998, dirigido por un antiguo condenado a muerte por rebeldía, el socialista Abderrahmane Youssoufi (1924-2020). El desarrollo del país, el auge de la contestación, así como las presiones e influencia internacionales, derivan en un tímido proceso de transición política que pretende, según la fórmula de Hassan II, conciliar tradición y modernidad. Una vía marroquí hacia la democracia con fuerte impronta retórica nacionalista-monárquica, un pretendido paso hacia adelante inspirado, una vez más, en un pasado mitificado. Palacio encuentra un substrato histórico y social a las consultas populares, a la concesión de mayores derechos a las mujeres o en la ampliación del arco de libertades, por no citar más que algunos ejemplos. Y todo permaneciendo dentro de un limitado marco imbuido de tradiciones y religión, o una suerte de valores morales ancestrales, que trazarán las líneas rojas a no sobrepasar en interés del mantenimiento del sistema-Majzén. En el seno de esta «transición» marroquí, el rey sigue siendo la figura central, el promotor de los grandes cambios, de los avances, el garante del respeto de las evoluciones según la idiosincrasia marroquí, y todo al abrigo de los fracasos y zonas oscuras de este proceso (Dalle, 2004).

### 2.5.3 Elementos constitutivos de la nación marroquí

#### 2.5.3.1 La anterioridad de la nación

Una convicción muy extendida entre historiadores, en el discurso oficial y entre actores políticos de primer orden y medios de comunicación, además de en el imaginario colectivo del país, es que la nación marroquí precede al movimiento nacional. Contrariamente a lo que ocurre con las jóvenes naciones salidas de la colonización, para los teóricos de la nación marroquí ésta

<sup>57</sup> En alusión a la insurrección de 1965 en Casablanca, que se saldó con una sangrienta represión por parte de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado, con el ejército al frente.

<sup>58</sup> Frente por la liberación de Saguia El Hamra y Río de Oro (Polisario), formación independentista saharauí que reclama la celebración de un referéndum de autodeterminación en el Sáhara Occidental y la proclamación sobre este territorio de la República Árabe Saharaui Democrática (RASD).

existe desde hace largo tiempo, escapando a cualquier invención o construcción. El nacimiento del estado marroquí dataría de los Idrisíes hacia finales del siglo VIII, cuando el islam llega al Magreb (El Kadiri, 2004). Apenas unos siglos más tarde, Marruecos era ya uno de los grandes países del mundo, espléndido y victorioso. *«Un país que desde el siglo XI había sabido defender su identidad y su independencia, a menudo gobernado por grandes dinastías y grandes hombres y cuyas realizaciones arquitecturales y culturales figuraban entre las más bellas del mundo»* (Filali, 2008: 29). De siempre, los habitantes de Marruecos han luchado contra conquistadores, compartido valores y caracteres comunes, existido como nación y pueblo, siempre país de hombres libres, que no estaban sometidos a otra autoridad política y religiosa que el sultán. Para El Mansour (2018), la emergencia de la conciencia nacional marroquí se remonta al siglo XVI, cuando las fronteras se estabilizan y el territorio adquiere la forma que más o menos ha llegado hasta nuestros días. Sobre la base de estas coordenadas geográficas, quedando el sur saharauí como «campo abierto» para las sucesivas dinastías reinantes, que podían extenderse o replegarse hacia el desierto en virtud de los medios militares disponibles del momento, el sentimiento nacional se ve reforzado durante los siglos ulteriores por el espíritu de resistencia (yihad) a las tentativas de ocupación de ciudades costeras por las potencias ibéricas, ante cuya amenaza las autoridades logran movilizar y reclutar importantes contingentes humanos incluso en el interior del país. La frontera entre religión y patriotismo es difusa. Ayache (1968) también ha querido ver en la identidad islámica del territorio la expresión de un sentimiento patriótico y nacional mucho antes de la llegada de la colonización, una expresión en el que la religión actúa como catalizador y el sultán es su máximo exponente.

Marruecos es uno de los raros países de la región que los otomanos lo logran penetrar. A la muerte de Solimán el Magnífico, Libia, Túnez y Argelia habían sido sometidas por Estambul, permaneciendo el imperio jerifiano fuera del nuevo imperio, convertido en una potencia mayor del Mediterráneo e incluso en Europa. Así, la continuidad desde la desaparición del imperio abasida y la llegada de los almorávides de Youssef Ibn Tachfine al poder, entre los siglos IX y X, hasta la época actual es puesta de relieve. *«Marruecos era un gran Estado cuando Francia y otros no habían pasado del estadio inicial de formación nacional. Es una ironía del destino que imponamos su gobierno a quienes ayer predicaban su amistad y se inspiraban en sus experiencias y organización»* (El Fassi, 1948: 502). Mohamed V, convertido rey por los nacionalistas, es elegido símbolo de la continuidad con este pretendido pasado glorioso y, contra antiguas lealtades locales, el fundamento de la nueva comunidad política, de la nación marroquí. Toda identidad «periférica» es sistemáticamente marginalizada y se procede a la invención de símbolos nacionales vinculados con la emergencia de una nueva cultura bien seleccionada por una elite para delimitar las fronteras de una identidad nacional, integrada, homogénea y uniforme (Benjelloun, 1986; El Qadéry, 1998).

#### 2.5.3.2 El Gran Marruecos o el Marruecos inacabado

El territorio es un elemento determinante, la base sobre la cual se sustenta el todo nacional, la «tierra-patria». Los espacios entregados con la independencia no serían más que una parte de Marruecos, como ya reivindicó en su momento el líder nacionalista y líder del partido del Istiqlal, Allal El Fassi. Según éste, el Gran Magreb, el imperio atribuido a los ancestros marroquíes, los antiguos sultanes jerifianos descendientes de Mahoma, llegaba hasta el río Senegal, no lejos de Dakar, comprendiendo todo el Sáhara central argelino. *«Mientras que Tánger no sea liberado de su estatuto internacional, mientras que los desiertos españoles del sur, mientras que el Sáhara de Tindouf hasta Atar, mientras que los confines argelo-marroquíes no sean soltados de su tutela, nuestra independencia estará coja y nuestro primer deber será proseguir la acción para liberar la patria y unificarla»* (El Fassi, 1956). La misión

emancipadora del yugo colonial operada por los nacionalistas permanecía, por tanto, incompleta (Messari, 2011).



Figura 4. Gran Marruecos reivindicado por el Partido del Istiqlal en 1956  
[Fuente: [https://es.wikipedia.org/wiki/Gran\\_Marruecos#/media/Archivo:Gran\\_Marruecos.PNG](https://es.wikipedia.org/wiki/Gran_Marruecos#/media/Archivo:Gran_Marruecos.PNG)]

La superficie total del territorio reclamado por El Fassi sobrepasa los dos millones de kilómetros cuadrados, es decir, cuatro veces más que el territorio obtenido después de la independencia. De todas las reivindicaciones, sólo aquellas concernientes a España han sido satisfechas favorablemente. Tarfaya fue entregada en 1958 y Sidi Ifni, tras un enfrentamiento armado, en 1969. El Sáhara Occidental fue abandonado por Madrid tras la Marcha Verde, en 1975. Las demandas soberanas al encuentro de las islas Canarias están casi superadas<sup>59</sup>, mientras que Ceuta y Melilla, así como los islotes mediterráneos, sí son a ojos del nacionalismo residuos del poder colonial, la última fracción del dossier de la ocupación española. Fuente

<sup>59</sup> El discurso oficial no invoca ya la soberanía del archipiélago español como elemento central de la cuestión territorial inacabada. Aún así, las islas Canarias permanecen en el imaginario nacional como parte integrante del Reino, como demuestra su inclusión en los mapas de edificios oficiales como el ministerio de Asuntos Exteriores, de la Cooperación Africana y de los Marroquíes Residentes en el Extranjero, en Rabat.

constante de conflicto con el vecino ibérico, su «recuperación» permanece como elemento central del discurso nacionalista y de movilización<sup>60</sup>.

La posición marroquí con relación a la reivindicación del territorio de Mauritania fue expresada el 10 de junio de 1960 por Moulay Hassan. El futuro Hassan II apuntaba que no entraba dentro de sus intereses administrar este país y que carreteras y servicios de salud, por ejemplo, corrieran por cuenta de Marruecos, prefiriendo una «unión personal», de Estado a Estado. En lo concerniente al Sáhara central argelino, antes incluso de la independencia argelina de 1962, el presidente del gobierno provisorio revolucionario, Ferhat Abbas (1899-1985), firmó un documento secreto con Mohamed V, considerando inaplicable el principio de respeto de las fronteras heredadas de la colonización. Este pacto no fue aceptado por la Argelia independiente cuando Rabat lo hizo público, el 21 de octubre de 1963, para reclamar el Sáhara central argelino, en el origen de la guerra de las arenas (1963-1964) entre los dos países. Hassan II clausuraba este tema en febrero de 1981, tras haber declarado que no existe ningún conflicto fronterizo entre Argel y Rabat. Al margen de algunos partidos marroquíes que no cesan en esta reclamación en sus programas, para la oficialidad no quedan más que 40 kilómetros de frontera por homologar entre los dos países, entre Oujda y la frontera marroco-mauritana (Del Pino, 1983; Lammouri, 1979; Lazrak, 1974).

Es en nombre de la integridad territorial que se hizo la Marcha Verde sobre el Sáhara Occidental en virtud de la cual Hassan II se erige en rey «reunificador» y es en nombre de esta integridad que aún hoy se moviliza al pueblo contra los vecinos español y argelino, considerado éste como el principal apoyo de los independentistas del Frente Polisario. La fuerza simbólica y movilizadora de la cuestión territorial sigue intacta desde el momento de la independencia. Y a ojos de los nacionalistas esta misión no se cumplirá hasta la «recuperación» de los «presidios ocupados» de Ceuta y Melilla, los islotes mediterráneos bajo soberanía española, las zonas limítrofes con Argelia y el cierre definitivo del dossier saharauí. A pesar de la tímida apertura política, nunca se ha abierto un debate público sobre la cuestión territorial, que es dominio exclusivo de la monarquía, siendo por tanto objeto aparente de consenso nacional.

### 2.5.3.3 El vínculo místico con el pueblo marroquí

La nación marroquí está constituida por un vínculo místico que se establece entre el soberano y el pueblo, siendo la voluntad de este último el principal elemento constitutivo de la nación. La lucha por la independencia instauró una comunión entre el rey y su pueblo sobre los esfuerzos compartidos y el sacrificio común. La noción de pueblo marroquí continúa siendo elemento constitutivo de la retórica política oficial, omnipresente y siempre conectado con la figura del soberano, que es su encarnación. Este pueblo, sobre todo el *fellah* (campesinos) ha sido determinante para hacer frente a las corrientes modernistas de la sociedad del Marruecos post independencia. Sobre la base de su asociación histórica con la administración del Protectorado, las elites rurales con su poder económico intacto se encontraban desacreditadas. Rápidamente la monarquía comprendió que apoyándose en estas elites lograría emanciparse del movimiento nacional. Hassan II jugó esta carta, utilizando las poblaciones rurales, de mayoría

<sup>60</sup> La reivindicación de las ciudades autónomas e islotes mediterráneos se sitúan en el origen de algunas de las mayores crisis bilaterales de los últimos años entre Madrid y Rabat. En julio de 2003, una operación del ejército español para expulsar del islote Perejil (Leila, para Marruecos) a elementos de las fuerzas de seguridad marroquíes termina por la ruptura total de las relaciones entre el gobierno de José María Aznar y el Reino de Marruecos. En noviembre de 2007, una visita oficial a Ceuta y Melilla del jefe de Estado español, el rey Don Juan Carlos, culmina con la retirada del embajador marroquí en Madrid y las firmes condenas de los responsables políticos marroquíes que consideran el periplo real una «grave afrenta». Paradójicamente, estas reivindicaciones territoriales no han sido nunca planteadas de forma conveniente, ni ante la comisión de descolonización de Naciones Unidas ni en los encuentros entre dirigentes marroquíes y sus homólogos españoles, persistiendo como una variable de tensión a agitar en función de las diferentes coyunturas (Cembrero, 2006).



bereber y conservadora, tradicionalmente fieles al poder espiritual del sultán del Majzén, para contrarrestar la influencia del Istiqlal y asentar su autoridad por encima del resto de actores del campo político (LÉVEAU 1976).

La *bey'a* (juramento de fidelidad) significa este vínculo entre el rey y su pueblo. Para Ibn Khaldoun (1863), esta institución es un convenio de obediencia cuyo sujeto se compromete a confiar al rey sus asuntos sin discutir y obedecerle en todo lo que considere. Este ritual sigue reglas minuciosamente establecidas, siendo todo altamente simbólico. El soberano llega sobre un caballo blanco para exteriorizar su posición de supremacía sobre la masa de notables que esperan al rey en la arena. La ceremonia de lealtad es central en la estrategia de legitimación del sistema político marroquí y evoca la filiación de la monarquía con los primeros gobiernos del islam, a imagen de las dos *bey'a* que legitimaron al profeta Mahoma. Mohamed V y Hassan II comprendieron la importancia de este pacto de sumisión en su dimensión contractual y simbólica, haciendo de esta ceremonia un acto fastuoso y precisando los términos de la relación de lealtad para ampliar y consolidar su poder (Mouline, 2015; Tozy, 1999). En la tradición islámica este vínculo es el equivalente del derecho de patronazgo, casi tan fuerte como el del esclavismo, lo cual refuerza la condición de los marroquíes de «sujetos de su Majestad», de «súbditos» (Ennaji, 2007).

#### 2.5.3.4 La monarquía, pilar central de la nación

Marcada por su legitimidad, a la vez espiritual y temporal, aupada por el movimiento nacional, cada vez más apartado del poder real tras la independencia, la monarquía se constituye como pilar central de la nación. El soberano marroquí alega una triple legitimidad, a saber, religiosa, como descendiente directo del Profeta y *amir al mouminim*, dinástica, como Alauita, y carismática, con relación a su rol en la lucha por la independencia y la construcción del moderno Estado. Marruecos reivindica una larga continuidad histórica en la que la institución monárquica se presenta como garante de una continuidad simbolizada en la trilogía «*Alá, al watan, al malik*» (Dios, patria y rey). Y esta continuidad se presenta como garante de la unidad nacional.

En el Majzén es la proximidad al sultán la que determina la influencia y poder de cada uno, poniendo de relieve, de forma extrema, los nexos entre el jefe (entendida su figura como la de un padre) y su entorno, dando a los procesos informales que se desenvuelven a una valorización de las instituciones y a la personalización de las relaciones de poder. Con Hassan II, Marruecos evolucionó hacia una suerte de neo patrimonialismo que hace necesario interpretar el poder del Majzén en el marco administrativo, tecnológico y militar del Estado moderno (Saaf, 1991). *«Esta situación (...) conduce a constatar la existencia de un campo político-religioso cerrado y jerarquizado donde la monarquía juega el rol de autor hegemónico que determina el lugar que pueden ocupar los otros factores: partidos, ulemas, cofradías, sindicatos y grandes familias»* (Tozy, 1981: 220).

La monarquía detenta el monopolio de la producción simbólica. Mohamed V era consciente de la importancia de los símbolos para consolidar el poder monárquico. Con la llegada de la independencia nace la divisa: «*Alá, al watan, al malik*», que cierra el himno nacional. En revancha, la bandera, símbolo del Estado y de la dinastía reinante, aparece prontamente presente en la historia de los Alauitas, rojo, por oposición al blanco de dinastías precedentes. El trono como símbolo aparece también durante el reinado de Mohamed V, al igual que la carroza de sangre y oro de los Alauitas, siendo el rey «libertador» el primero en utilizar este medio de locomoción real. Y todo con el objeto de identificar el país, la nación marroquí, con la monarquía Alauita, confundiendo el rey el pasado de su familia con la historia del país y del islam. *« Se presenta como padre y guía del pueblo, por encima de las debilidades*

*de la política (...) la única verdadera institución (...) Su autoridad es del pueblo porque ella es de Dios, pero no es responsable más que ante este último»* (Waterbury, 1978: 413).

#### 2.5.3.5 El islam, elemento unificador

Se tiende a confundir sentimiento patriótico con religión, significándose la figura del sultán, detentador del poder temporal pero también espiritual, como cabeza de la comunidad de creyentes marroquíes. No por el hecho de que los dirigentes del gran partido nacionalista del Istiqlal eran jóvenes modernistas que la esencia religiosa del nacionalismo no se antoje fundamental. Es sobre esta ambigüedad que se estructura el nacionalismo marroquí, al menos al nivel de sus cuadros dirigentes. Una contradicción aparente entre modernidad política e intelectual y el peso de un discurso arabo-musulmán de calado político que preside la instalación del nuevo régimen nacido de la independencia. El islam constituye un elemento unificador potente en Marruecos. Bereberes y árabes, diferentes por la cultura y la lengua, se encuentran en la religión, siendo todos ellos musulmanes. Tras la independencia, el islam sirve para reforzar la base política de la monarquía y constituye un importante medio de control social. *«El comendador de los creyentes es, de hecho, el primero de los ulemas (...) parece evidente que la monarquía no quiere dejar a ningún otro actor de la vida política la posibilidad de desbordar sobre el islam»* (Leveau, 1981: 11). El crecimiento de una corriente islamista de oposición que intenta poner en tela de juicio el orden político establecido, encarnado estos últimos años por *Al Adl Wal Ihssane* (justicia y caridad) y el radicalismo islámico, ha servido de acicate para el refuerzo del islam oficial sobre las manifestaciones de vitalidad del islam popular (Alvarado, 2010; Azergui, 2011; Beau & Graciet, 2006; Bellal, 2012, 2013; Chaarani, 2004; Soto, 2005; Tozy, 1992, 1999; Yassine, 1998; Zeghal, 2003, 2005).

#### 2.5.3.6 Sacralidad de la lengua árabe

Existe un nexo muy estrecho entre el nacionalismo marroquí y la afirmación del carácter arabo-musulmán de la nación. El proyecto de la *oumma wataniya* (Estado-nación) implica la existencia de una comunidad de lengua y cultura, definida como arabo-musulmana. *«(...) la lengua árabe que inspira las políticas de arabización se insiere en una continuidad epistémica basada en la metafísica de la identidad utilizando el dogma del árabe, lengua de la revelación, conectada con el carácter milagroso e inimitable del Corán»* (Chekroun, 1990: 65). La marroquinidad se involucra con la pertenencia a la religión musulmana y, por tanto, con la lengua árabe. Al despojar el substrato bereber del país, el Estado inculca el árabe a través de la socialización secundaria (escuela, fiestas nacionales, medios de comunicación, administración), exigiendo una interiorización de estos símbolos nacionales, que condicionan la naturaleza del espacio discursivo donde se articulan la legitimación y la contestación al poder. Todo actor social que quiera mantenerse dentro del marco nacional debe tomar en consideración estos tabúes que el poder en liza entiende proteger, a menudo en detrimento del respeto de los derechos del hombre y de la identidad primaria de cada uno<sup>61</sup>.

Poniendo en cuestión la hegemonía del árabe, el movimiento amazigh (bereber) ha removido los fundamentos profundos del espacio nacional marroquí, haciendo que la cuestión identitaria devenga una cuestión transversal, afectada por numerosos actores de la sociedad civil y partidos políticos (Grosrichard, 2014; Mouhsine, 2013). Estas presiones, unidas a un favorable contexto regional, sobre todo por la inestabilidad en la Cabilia argelina, e internacional, reconociéndose los derechos lingüísticos y culturales como derechos humanos de primer orden, Mohamed VI ha reconocido la dimensión bereber de Marruecos, poniendo en

<sup>61</sup> Entrevista a Ahmed Assid, realizada en abril de 2004.

marcha el IRCAM<sup>62</sup> e introduciendo tímidamente el *tamazight* en la enseñanza. No obstante, el árabe siguió siendo la única lengua oficial del Estado hasta que la nueva constitución, aprobada en 2011 en el contexto de las «primaveras árabes», aupó el rango del bereber a oficial, sin reales efectos en la práctica. Este tipo de concesiones insinúan que Palacio intentará, según la fórmula habitual, cooptar a disidencias bereberes, ampliando su campo de influencia entre esta comunidad y reforzando su autoridad y legitimidad (Alvarado, 2006).

#### 2.5.4. La nación marroquí en los albores del tercer milenio

Desde los años treinta del siglo XX, la monarquía marroquí aprehende la importancia del nuevo actor político, el movimiento nacional, y progresivamente hace suya la evolución de éste, haciendo de la nación un aliado, en lugar de precipitar el combate a favor de una figura, el Protectorado, de futuro incierto. El reconocimiento monárquico de la flamante nación va en paralelo del refuerzo de la figura del rey por los nacionalistas, encarnando el soberano la unidad de la nación, siendo el único actor capaz de galvanizar todas las componentes de la sociedad marroquí. El manifiesto de la independencia de 1944 es el acto de autenticación y legitimación de la monarquía en el seno del movimiento nacional, y la insiere en el epicentro de la nación a través del reconocimiento de su rol capital.

Con la independencia, obtenida en 1956, la unión entre monarquía y movimiento nacional no podía durar, imponiéndose una actualización de su alianza de circunstancias. Progresistas que defienden una redefinición completa de la relación entre nación y monarquía, y conservadores partisanos de un régimen constitucional representativo bajo la égida del rey, ponen en cuestión el estatuto de Mohamed V. Valiéndose de las FAR y los sectores más tradicionalistas, ayudado por la división en el seno del Istiqlal, el soberano consolida su autoridad. Esta misión fue continuada por Hassan II, que no cesa nunca de recordar que es la monarquía la que hace a Marruecos y que la legitimidad de la dinastía Alauita no databa de su compromiso con el combate nacionalista, sino que era muy anterior. La constitución de 1962 consagra esta vía real, consolidada en sucesivas cartas magnas hasta la última, de 2011, que ponen de relieve, allende su lucha a favor de la independencia del país, el rol que históricamente se ha abrogado en la conducción del Estado marroquí desde su supuesta fundación por los Idrisíes, a finales del siglo VII. A finales de los años 1970, después de la Marcha Verde y la «recuperación» del Sáhara Occidental, la pretendida consecución de la unidad de la nación fue nuevamente un logro consensual a favor de la monarquía.

El actual poder busca un compromiso entre la herencia dinástica ancestral, el pasado presuntamente glorioso y el legado de los «años de plomo» de Hassan II. Desde 1999, Mohamed VI debe asumir el peso de cuatro siglos ininterrumpidos de dinastía, al tiempo que intenta reconciliar a los marroquíes con su pasado próximo, plegándose en cierto modo a demandas de democratización y apertura llegadas de Occidente. Un nuevo contrato político, un nuevo enfoque en la relación entre gobernantes y gobernados en el marco de una «nueva concepción de la autoridad». La base de este nuevo compromiso histórico entre monarquía y movimiento nacional implicando una enésima readaptación del Majzén a las sobrevenidas circunstancias. Bajo fachada de renovación, de adaptación al espíritu de los tiempos y adaptación a los parámetros democráticos en boga, apenas sí hay mutaciones en la concepción patrimonial del régimen y su funcionamiento.

Sutilmente, oculto bajo un discurso de modernidad y apertura, la monarquía alauita deviene marca de identidad de Marruecos y los marroquíes, elemento central del juego político, decisor único en las cuestiones más sensibles del país, actor de primer orden en la esfera

<sup>62</sup> En su *Discurso de Ajdir*, en la provincia de Khenifra, pronunciado el 17 de octubre de 2001, Mohamed VI asume la componente bereber del país en sus dimensiones lingüística, cultural e histórica.

económica y social, no siendo ya objeto de contestación, controlando hoy más que nunca todas las piezas de una nación que ha puesto al país entre sus manos y que después de la independencia ha forjado y adaptado a sus propias necesidades y realidades. Para hacer esto, la monarquía intenta relegitimarse, en esta ocasión en virtud de su carácter modernizador y democratizador, por la magnitud de los cambios emprendidos y su naturaleza, empleando conceptos tales como «monarquía ciudadana» o «monarquía ejecutiva», para que Mohamed VI se convierta, a imagen de su abuelo y su padre, el «libertador» y el «reunificador» respectivamente, en el rey «reformador». *«Permaneceré, querido pueblo, tal y como siempre me has conocido: el rey de todos los marroquíes dentro de todas sus componentes. Símbolo de la unidad de la nación. Permaneceré como el depositario de la soberanía del Reino y de su integridad territorial, y el garante de los derechos individuales y colectivos»* (Mohamed VI, 2008).



### 3 REPERTORIO ÉTNICO Y MEMORIA DEL RIF ENTRE MARGINACIÓN Y DISIDENCIA ECONÓMICA

*«Si la guerra del Rif se inscribe en una larga lista de rebeliones rurales y serranas que engarzan con el pasado, Abdelkrim tuvo el genio de transformarla en la primera guerra anticolonial de los tiempos modernos al invocar con elocuencia los ‘14 puntos’ del presidente Wilson en los que se fundaba, después de Versalles, la nueva legalidad internacional»*

**Juan Goytisolo**  
**Abdelkrim El Jatabi**

#### 3.1 EL REPERTORIO ÉTNICO-CULTURAL DEL NACIONALISMO

Una etnicidad diferenciada es un elemento necesario pero insuficiente para la génesis de una nación. Puede existir un grupo homogéneo, dotado de rasgos propios de territorio, cultura, tradiciones, historia, lengua o economía, pero esto no está abocado a traducirse en la irrupción de una nacionalidad. Es preciso que la diferencia étnica se active económicamente, a través de contrastes en el grado de desarrollo frente a otros grupos, y políticamente, mediante una eficaz labor de unas elites que logren conformar un bloque humano alrededor de determinadas características<sup>63</sup>. La etnicidad no constituye una diferencia original, un conjunto de factores objetivos previamente dados, sino que es el resultado de un proceso de producción política e intelectual inscrito en la propia movilización nacionalista, en cuyo seno se fijan los criterios de adscripción grupal, los rasgos particulares de pertenencia a la comunidad nacional. Si la etnicidad instituye una matriz núcleo de atributos, bien seleccionados y políticamente elaborados, dinámicos, en continua evolución, el análisis se debe centrar en los mecanismos de fijación de los criterios de adscripción étnico-cultural en cada proceso concreto de construcción nacional. La conformación de estos criterios de «verdad nacional» y el proceso de producción de estos se antojan un momento central en el análisis de la movilización nacionalista.

Se impone dar cuenta de qué específica versión se impone, de entre las muchas posibles, de la propia lengua y cultura, de la historia, los mitos y símbolos, así como de la práctica religiosa o los valores alrededor de los cuales se articulan los intereses de la nación. Es preciso delimitar y ponderar los elementos étnicos, su configuración y articulación interna, como factores fundamentales, constitutivos de la matriz de adscripción a una comunidad. Incluso elementos aparentemente objetivos como las lenguas resultan fuente de conflicto, discriminación y producción política. Porque se trata de los rasgos distintivos que para la formulación discursiva nacionalista tienen rango de «factores orgánicos», es decir, de aquellos cuya sola presencia se deriva la inequívoca existencia de una nación, sea esta o no mayoritariamente asumida por sus oriundos. La nación, constructo político, se presenta como

---

<sup>63</sup> La insuficiencia de la particularidad étnico-cultural para activar un nacionalismo se constata fácilmente en España al comparar las diferentes intensidades y grados de desarrollo que separan a los nacionalismos catalán y vasco respecto al nacionalismo gallego. A pesar de contar con un rico sustrato étnico-cultural, ésta último tan solo logró consolidarse a partir de importantes cambios en los contextos económico y político (Máiz, 1996, 2003b).



un ente reificado y existente desde tiempos inmemoriales, a todas luces evidente, como una realidad pre política ajena a la voluntad y conciencia de sus nacionales. Esta es la fuerza creadora del mito, la naturaleza misma que termina por imponerse a través de una sobre significación de la historia. Al igual que Modesto Lafuente infiera el carácter indómito de la nación española a partir de los asedios de Sagunto y Numancia, el irredentismo rifeño se colige de episodios de resistencia tribal al cobro de impuestos por parte del Majzén, de la épica obstinación de los rifeños a someterse al yugo colonial español bajo mando de Abdelkrim El Jatabi o de la obsesión de Hassan II en doblegar violentamente a la región y sus pobladores.

Ninguno de estos elementos facilitadores del nacionalismo es imprescindible para la constitución de una comunidad nacional, que puede articularse a partir de combinaciones y variaciones muy heterogéneas de los mismos. Tanto desde una óptica etnicista (Armstrong, 1982), como desde una perspectiva más instrumentalista (Brass, 1991), se pone de relieve que las tradiciones, historias, mitos y símbolos son signos potentes que generan emociones de afinidad o exclusión, de empatía o rechazo entre grupos, que son utilizados por las elites nacionalistas en el transcurso del movimiento para construir dicotomías del tipo nosotros-ellos, amigo-enemigo, propio-ajeno. Esta es la pertinencia del análisis mítico-simbólico de la formación étnica de las naciones (Smith, 1986), ya que para los nacionalistas resulta irrenunciable atender a la herencia disponible en cada coyuntura. Estos repertorios de etnicidad condicionan y orientan ulteriores formulaciones, restringiendo las posibilidades de producción futura de la idea de nación en cada contexto específico. El material étnico (cultura, religión, lengua, mitos y símbolos) es producto de la selección, depuración, modificación o incluso invención de generaciones previstas de elites e intelectuales nacionalistas. Se antoja decisiva la matriz de elementos diacríticos sobre las que se edifica el «núcleo duro» de la etnicidad, ya que de ésta se derivan diferentes políticas<sup>64</sup>. El repertorio étnico heredado conlleva toda una pléyade de orientaciones para el desarrollo ulterior del nacionalismo, toda vez que constituye todo un capital ideológico nacionalista, que se transmite y reformula parcialmente generación tras generación, y que, a través de su imbricación y articulación con diferentes ideologías, puede mantener intacto su potencial de inclusión-exclusión, demarcación de lo propio-ajeno y fijación de objetivos.

### 3.1.1 Precondiciones étnicas y sociales

El topónimo Rif fue utilizado por geógrafos e historiadores de la Edad Media para designar el territorio de la costa mediterránea de lo que hoy en día es Marruecos. El Rif «geográfico» se extiende desde Tánger, en el estrecho de Gibraltar, hasta la orilla del río Muluya, junto a la frontera argelina, haciendo alusión a un territorio de extensión variable, según las épocas y la relación de fuerzas del momento, alternándose los criterios para su delimitación. El Rif «histórico» comprende la costa oriental mediterránea y sus montañas interiores, y que se corresponde en gran medida con las actuales provincias de Alhucemas y Nador. El Rif es, por tanto, geografía, historia y simbolismo. Es, ante todo, el Rif central (Alhucemas y Nador), pero también el Gran Rif, que va de Tánger hasta Saidía, en la costa, fronteriza con Argelia, sobrepasando en ocasiones las demarcaciones que geográfica e históricamente se le atribuyen, llegando allí donde existen importantes comunidades de rifeños, más o menos organizadas, como Rabat, Casablanca, Tánger, Tetuán o Fez, pero incluso Barcelona, Madrid, París, Ámsterdam, La Haya, Bruselas y Berlín, urbes de referencia de la diáspora rifeña en Europa. El Rif es tribal, pero también es el Rif de la República proclamada

<sup>64</sup> Por ejemplo, el poner el énfasis en unos orígenes biológicos de la nación a partir de una pretendida raza o, en otro sentido, su culturización de la mano de elementos como la *cultura popular*, el *carácter nacional* o incluso el *Volksgeist*.

por Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, y supra territorial. El Rif es bereber y musulmán, conservador y vanguardista, tradicional y abierto al mundo, un territorio despedazado pero uniforme al mismo tiempo, cimentado de forma diferente según el momento histórico y la percepción de los variados grupos sociales (Chtatou, 2003; De Madariaga, 1999; Hart, 1976, 1999; Moulieras, 1875).

El Rif, que ha jugado un destacado papel en la historia reciente de Marruecos, ha sido un objeto de estudio relativamente secundario, casi siempre sometido a las narrativas impuestas por aquellos que han intentado controlar el territorio en diferentes etapas y momentos históricos. En las investigaciones coloniales sobre las relaciones de las tribus del Rif con el poder central, se observan dos posturas enfrentadas, pero que son complementarias y sirven ambas a los intereses de los ocupantes. Por una parte, con el objeto de justificar la ocupación del territorio en nombre del Majzén, están aquellos que lo presentan como parte del imperio marroquí desde tiempo inmemorial, con unas tribus que habrían reconocido siempre la autoridad del sultán; y por otra, también para justificar esta misma ocupación, la de quienes esgrimen el argumento de que el Rif ha sido siempre rebelde a la autoridad del sultán y que, precisamente por eso, es imperativo someterlo, por todos los medios. El grado de adhesión o de disidencia que se le atribuía con respecto al Majzén estaba condicionado por toda una serie de factores, entre los que cabe destacar el rechazo del cobro del impuestos y renuencia hacia la penetración extranjera. En términos generales, bajo el imperio jerifiano el poder estaba muy descentralizado y las tribus de las diferentes partes del territorio, incluido el Rif, disfrutaban de una amplia autonomía, a todos los niveles. Predominaba entre rifeños el sentido de pertenencia tribal y, a lo sumo, regional, en virtud de acuerdos puntuales y confederaciones de tribus sobre la base de una cultura y lengua comunes<sup>65</sup>. Entre notables y elites, muy minoritarias, que viajaban a las ciudades del imperio, sobre todo a Fez y a Tetuán, para cursar allí sus estudios, o incluso a plazas como Málaga y Gibraltar por motivos comerciales; el sentimiento de pertenencia al imperio jerifiano estaba mucho más enraizado (Yechouti, 2011).

Más allá de algunas investigaciones realizadas por no marroquíes, españoles en su mayor parte, el Rif se mantiene fuera del interés del campo científico. Se alega lo inaccesible de la región en virtud de su geografía, de esos vastos espacios montañosos y agrestes que explican su marginalidad. En los siglos XIX y principios del XX el Rif apenas atrae a viajeros y exploradores europeos, alimentando su reputación de región salvaje e inhóspita. Con la llegada de la colonización, sobre todo a partir de la guerra del Rif, la zona se abre tímidamente paso como objeto de investigación. Junto con los escritos bélicos, se multiplican los trabajos académicos, periodísticos, memorias de los actores que intervienen en la contienda, estudios lingüísticos sobre el tarifit, la variante local del bereber, obras realizadas fundamentalmente por españoles, pero también por franceses e ingleses. Se constituye por entonces como objeto de estudio privilegiado por antropólogos, que se interesan a las estructuras tribales y dinámicas sociales de la región. Con la independencia de Marruecos, el Rif queda al margen, siendo la tónica el déficit de trabajos y la carencia de fuentes, que contribuyen al desconocimiento del Rif. No será hasta los años ochenta que las monografías sobre la región adquieren un nuevo impulso gracias a los estudios sobre desarrollo económico y social durante esa época, pero también a consecuencia de la llegada de investigadores originarios de la región que habían

<sup>65</sup> De la Mata (2001) presenta al Rif como un pueblo agrícola y guerrero con unos lazos sociales rudimentarios que se van debilitando a medida que aumenta el número de individuos, apuntando que las instituciones sociales se conforman a través de la asociación de grupos de familias que viven juntos en un mismo territorio y, por tanto, con un carácter eminentemente localista. La *jema'a* es la forma más elemental de asociación, compuesta por un conjunto de familias y con una finalidad eminentemente económica componiéndose su patrimonio de tierras comunales. Jamous (1981) distingue hasta seis niveles organizativos, que van desde la confederación hasta la casa compuesta por una familia, limitada o extensa. Estos seis niveles son la confederación, la tribu, la fracción, la comunidad territorial, los grupos patrilineales y la casa.

hecho sus estudios en el extranjero, o incluso en las universidades marroquíes, y que habían tomado conciencia de su particularismo cultural y lingüístico.

Tras imponerse la monarquía como actor preponderante del campo político en los primeros años de la independencia, ésta se ha apropiado la construcción simbólica, ejerciendo un total control sobre la vehiculación de los relatos y la jerarquización de los hechos. Historiadores oficialistas no han ocultado esta deriva, que justifican en la necesidad de consolidar la unidad del nuevo Estado y evitar la *fitna* (anarquía), término tan temido en el islam, ampliamente invocado para atajar, proscribir y vilipendiar episodios de contestación, rebelión y movilización social, evitando así una situación fluctuante. De este modo, con la emancipación del yugo colonial ve la luz una escuela histórica para la reapropiación interesada y parcial de la memoria a través de la redefinición de la identidad nacional, promoviendo una fábula edulcorada, legitimadora del nuevo régimen, favorable a los intereses del poder, que define lo que a partir de ahora es genuinamente marroquí. Además de enfatizar el rol de la corona en la lucha contra la colonización, atribuyendo a la monarquía una legitimidad de resistencia contra el protectorado, haciendo de Mohamed V «libertador», el primer resistente, un héroe y el símbolo de la soberanía nacional; se perfilan, de paso, los contornos del nuevo Estado-nación inscribiéndolo en la continuidad de una pretendida nación prepolítica, anterior incluso a la acción del movimiento nacional, en la que el poder y sus instituciones se confunden con la dinastía alauita, reivindicándose la descendencia profética del flamante jefe de Estado y la identidad arabo-musulmana como la exclusiva componente de la identidad marroquí.

La oposición entre el Rif y Estado central se sustenta en una memoria parcial, segmentada y vacilante, que varía según el contexto, la coyuntura política y el prisma de los diferentes actores. La imagen del Rif en el resto de Marruecos fue diáfananamente puesta de relieve en el discurso que Hassan II profirió en 1984 tras sofocar violentamente las revueltas en la región, en el que trataba a los indígenas de la región de «apaches», «contrabandistas» y *awbach* (deshechos de la sociedad). En el imaginario oficial el Rif era, y sigue siendo en gran medida, un territorio rebelde con una población hostil a cualquier tipo de autoridad proveniente del centro, una zona de disidencia económica, con una actividad orientada hacia los negocios ilícitos y clandestinos, tales como el contrabando, la criminalidad y el tráfico de drogas. Con el advenimiento del Hirak, esta imagen negativa, ese «Rif maldito», ha quedado nuevamente de manifiesto, dando pábulo a toda una retahíla de argumentos y rumores que, sobre la base del imaginario rifeño tradicionalmente vehiculado, ha suscitado todo tipo de temores y recelos, estimulando los viejos fantasmas. En un primer momento, el Gobierno, secundado por la prensa más oficialista, no dudó en atribuir veleidades separatistas impulsadas por potencias extranjeras para desestabilizar al país. Ulteriormente, el Ministerio del Interior primó la pista del complot, una maquinación urdida por barones de la droga rifeños instalados en Europa y en Estados Unidos para alimentar el secesionismo a través de la instauración de un clima de contestación social duradero. Tales tesis, poco o nada respaldadas por la realidad de los hechos, se situaron en el origen de una auténtica movilización patriótica en las redes sociales, de marroquíes que, para defender a su nación en términos políticamente correctos, no han cesado de destilar estereotipos y prejuicios que aún existen hacia el Rif y sus oriundos.

### 3.2 EL RIF, ¿UN OBJETO DE ESTUDIO MARGINAL?

Existe cierta anuencia entre rifeños y otros actores de la familia amazigh marroquí, ya sean militantes o investigadores, de diferentes disciplinas, muchos originarios de la zona, en afirmar que el Rif ha sido deliberadamente desatendido por académicos y analistas. La socióloga de origen rifeño Badiha Nahass (2014) estima que, a pesar de haber jugado un rol importante en la historia marroquí y, de forma particular, en la historia reciente del país, hasta fechas muy

recientes el Rif ha sido un objeto de estudio marginalizado. Según ésta, a excepción de ciertos estudios realizados por no marroquíes, sobre todo por españoles, el Rif ha permanecido fuera del interés del campo de poder científico en Marruecos. Aboulkacem El Khatir (2011), antropólogo e investigador del IRCAM originario del Medio Atlas, sostiene que el Rif, que debía constituir un terreno privilegiado de investigación por su implicación en algunos de los acontecimientos de mayor impacto en la historia contemporánea de Marruecos, se ha construido paulatinamente como un objeto marginal. El historiador rifeño Mimoun Aziza (2003) también incide en el carácter marginal de los trabajos sobre el Rif, que justifica por el hecho de que la colonización española no ha sido objeto de suficientes estudios, ni por parte de España ni de Marruecos, para quien la presencia colonial se redujo casi exclusivamente al Protectorado francés, lamentándose de las numerosas carencias de orden documental, archivístico y estadístico. Y en la misma línea apunta Mimoun Charqi (2003), jurista nativo de Melilla, que resuelve que se ha escrito bastante sobre la región, aunque no lo suficiente, y ello porque importantes documentos que habían podido aportar precisiones y aclaraciones sobre periodos clave habrían sido ocultados y destruidos por las autoridades coloniales españolas.

Tras la independencia, el Rif se mantiene al margen del campo académico y aún habrá que esperar a los años ochenta del siglo XX para que las investigaciones sobre la región adquieran un cierto impulso gracias al interés que adquieren los estudios sobre desarrollo económico y social, así como la irrupción de una generación de investigadores que, naturales de la región, habían cursado estudios en universidades europeas, aunque también marroquíes, y habían tomado conciencia de la lengua y cultura bereberes (Nahass, 2014). En marzo de 2004, una exhaustiva bibliografía auspiciada por la Fundación del rey Abdul-Aziz de Casablanca da cuenta de un total de 1669 trabajos publicados sobre el periodo álgido de resistencia colonial en el Rif, entre 1921 y 1927, contabilizando 97 referencias en inglés, 272 en árabe, 470 en francés y 777 en lengua española, además de algunas referencias en alemán, italiano, portugués y ruso (Allouh, 2004). Tan solo referidos a una etapa particular de su historia, el Rif ha sido el tema central de un importante número de biografías, memorias, ensayos, novelas, monografías, tesis doctorales, memorias de investigación, capítulos y artículos aparecidos en obras colectivas y revistas. Se constata la importancia cuantitativa de los testimonios e impresiones de guerra, de memorias y recuerdos de militares, hombres políticos y periodistas en su calidad de protagonistas u observadores directos de los acontecimientos que relatan. Si bien una parte importante de textos europeos de la época reflejan la tendencia colonialista de sus autores y se posicionan a favor de la presencia colonial en Marruecos, existe un contingente considerable de publicaciones cuyos autores adoptan un punto de vista anti-colonial y condenan sin ambages la penetración militar en el Rif.

La guerra del Rif ha sido terreno abonado para la imaginación de los autores, inspirando la trama de novelas, con más o menos tinte autobiográfico de sus promotores, algunas de ellas en español. Acontecimiento literario en la época, *El blocao*, del cronista periodístico José Díaz Fernández, inaugura en 1928 un género hasta entonces desconocido en España, a saber, la literatura colonial. La novela se presenta como una colección de relatos que tienen como lugar común la realidad del ejército español en el norte de África, de la que tanto habían oído hablar los españoles de la época, pues había sido el lugar de una matanza sin precedentes: el desastre de Annual, en junio de 1921. Le siguió *Imán*, novela publicada en 1930, de corte antibelicista y antimilitarista, firmada por de Ramón J. Sender, periodista, militante anarquista y declarado opositor a la dictadura de Primo de Rivera, quien entre 1921 y 1924 vivió en primera persona la guerra de Marruecos, como soldado primero y después como oficial. *La ruta* es la segunda parte de la trilogía *La forja de un rebelde*, autobiografía novelada de Arturo Barea, publicada desde su exilio inglés entre 1940 y 1946. Aparecida en 1943, *La ruta* se inicia con la llegada de



Barea a África, en junio de 1920, donde fue destinado como sargento, participando en la recogida y entierro de cadáveres tras la derrota en Annual, una experiencia que lo marcaría para siempre. La guerra de Marruecos fue una traumática experiencia, pero también el aldabonazo para la toma de conciencia social y política de toda una generación de españoles en los años previos a la Guerra Civil. La injusticia de la que fueron objeto las clases más modestas, que fueron las que acudieron al frente bélico, y las duras condiciones de vida en África son el telón de fondo de la novela de Barea.

La única novela publicada en el mundo árabe sobre este tema en la época fue Idriss, editada en El Cairo en 1948, escrita en lengua francesa por Aly Hammamy, con prefacio en árabe del propio Abdelkrim El Jatabi. Las publicaciones árabes que abordan la guerra del Rif y la figura de Abdelkrim El Jatabi a lo largo del periodo colonial son eminentemente elogiosas. Considerado como campeón del islam y protector de la nación árabe, Abdelkrim es presentado como un héroe. Los autores marroquíes que se interesan por el líder rifeño en esta época lo abordan desde la misma perspectiva, concluyendo que es el precursor la lucha por la independencia de Marruecos. En sus escritos, intentan asimilar los logros de éste con las tendencias y convicciones políticas personales, como se desprende de los escritos de Allal El Fassi, por ejemplo. Junto con las publicaciones impregnadas de ideología colonial, aquellas que destilan un enfoque más humanista y anti-belicista, y los escritos de marcado carácter nacionalista, poco a poco empiezan a editarse trabajos que abordan la cuestión rifeña con mayor rigor. La celebración en París, en 1973, de un coloquio sobre Abdelkrim y la República del Rif marca un antes y un después. Las comunicaciones hechas durante este encuentro por investigadores y especialistas de la cuestión rifeña como David Montgomery Hart, Daniel Rivet, María Rosa de Madariaga o Muhammad Znîbar, presentan por vez primera al movimiento rifeño en sus relaciones con potencias extranjeras, los movimientos obreros español y francés, e incluso con los movimientos de liberación en el Magreb (Ayache et al., 1976). A partir de entonces han visto la luz trabajos de investigación, tesis y memorias, que han contribuido a la comprensión de aspectos antes desconocidos, siendo el Rif objeto de un inusitado interés de investigadores, pero también de perfiles militantes con una marcada conciencia identitaria y de medios de comunicación internacionales.

En el estado español, más allá de los trabajos que tocan tangencialmente la cuestión rifeña, los que pecan de ser demasiado descriptivos y aquellos que, más narrativos que analíticos, incurren en un cierto bucolismo, destaca sobremanera el trabajo de María Rosa de Madariaga, que ha desarrollado el grueso de sus investigaciones sobre la colonización española en Marruecos durante el Protectorado, erigiéndose en uno de los referentes mundiales en la materia (De Madariaga, 1999, 2005, 2009, 2013, 2015, 2017). Durante todo el periodo colonial, que comienza con la guerra de Tetuán (1959-1860) y llega hasta la descolonización del Sáhara Occidental, en 1975, no existe en el Estado español ninguna institución específicamente dirigida a la formación de cuadros funcionariales, civiles y militares, destinados al norte de África, desarrollándose la etnografía colonial a partir de los trabajos franceses y, por tanto, reproduciendo el grueso de argumentos y teorías por estos desarrollada (Hart, 1999; López Bargados & Mateo Dieste, 2005; Ramírez & López García, 2002). En general, las fuentes bibliográficas con valor añadido sobre el Rif son raras, limitándose a periodos o aspectos muy concretos de la historia de la región, con el agravante del sesgo ideológico, ya sea para justificar la penetración colonial, loar la resistencia de las poblaciones locales y las gestas de sus grandes hombres, a veces en su calidad de rifeños y otras como patriotas marroquíes, en ocasiones enarbolando la dignidad de un pueblo y en otras situándolo del lado de los grandes damnificados de la tierra. La historiografía oficial apenas sí aborda las vicisitudes de la región y el trabajo de historiadores extranjeros sobre Marruecos suele incurrir en toda una serie de lugares comunes.



No es cuestión menor las dificultades para trabajar en una región estigmatizada por el poder central, sobre todo en determinados periodos «críticos», particularmente durante el terremoto que asoló la región 2004, las protestas ulteriores, durante la declinación local de las «primaveras árabes», el Movimiento del 20 de Febrero (20-F), y, ya más recientemente, en el marco del surgimiento y máximo apogeo del movimiento de contestación rifeño, el Hirak. No son infrecuentes las interpelaciones policiales, llamadas a comparecer ante las autoridades locales para explicar la naturaleza y detalle de trabajos y misiones que se llevan a cabo, presionando para revelar la identidad de las fuentes a consultar y la hoja de ruta. A esto hay que añadir intentos de intimidación, más o menos explícitos y más o menos convincentes, en ocasiones sobre el terreno y otras antes de llegar a territorio rifeño, a modo preventivo, en Rabat. No faltan prohibiciones explícitas para acudir a la zona decididas por el ministerio de Interior, pero vehiculadas a través del ministerio de Comunicación, cuando no sobrevienen exhaustivos controles de la carretera protagonizados por la Gendarmería Real, o incluso campañas de desprestigio y denigración *ad hominem* auspiciadas por las autoridades y que hallan un eco inusitado en determinados medios de comunicación.

### 3.2.1 La tiranía de la memoria

Ante la desigual producción intelectual sobre el Rif y las dificultades inherentes a trabajar en la región, *memoria* e *historia* se entrelazan. Aunque dispares, ambos conceptos son difícilmente indisociables, están interrelacionados, son confundidos y, en ocasiones, empleados de forma indistinta, como equivalentes, por actores de diferente extracción y naturaleza cuando abordamos tiempos pretéritos del Rif y de Marruecos (Tozy, 2008). Existe un dilatado debate sobre la naturaleza de la historia y la memoria, o memorias, los nexos entre ambas y la historia codificada por escrito y sus vínculos con el poder, con el relato oficial<sup>66</sup>. Si la memoria está fuertemente impregnada por la emoción y el recuerdo, la historia se concibe como una restitución acreditada e imparcial de hechos. La memoria es evocada por grupos vivos, es múltiple y en permanente desarrollo, condicionada por el contexto, los actores y las tendencias políticas y sociales. La historia pertenece a todos, tiene vocación universal, persigue aprehender la realidad, pretende discernimiento y una veraz comprensión del pasado: su objeto es el acontecimiento tal cual ocurrió en su momento, en el pasado, y no busca inscribirlo en modo alguno en el presente. Al contrario, la memoria es selectiva y solo se acomoda a los detalles que la confortan. Sobre el papel existe, por tanto, una neta oposición entre historia, entendida como conocimiento científico, objetivo y concluyente de lo antiguo, y memoria, concebida como relato personal, voluble y casi siempre equívoco.

En los años ochenta del pasado siglo, el historiador francés Pierre Nora (2001) acuñó la noción *lieu de mémoire* (lugar de memoria) para designar aquellos territorios donde cristaliza y se refugia la memoria colectiva. La aportación de Nora sirvió para profundizar en las diferencias y similitudes entre historia y memoria, y para promover una historia de la memoria desde tan particulares lugares, y no sólo a través de las discusiones que tienen lugar en el espacio público<sup>67</sup>. De ser definida, en primera instancia, como el conjunto de lugares donde se ancla, concentra, cuaja, ampara y expresa la memoria colectiva, la noción se extendió a toda unidad significativa que la voluntad de los hombres, o el trabajo del tiempo, ha convertido en una

<sup>66</sup> Desde este punto de vista, el análisis histórico se puede antojar una quimera al considerar que los hechos son siempre interpretados por el vencedor que, a través del control de la educación, los medios y la propaganda, entre otros, logra imponer sus tesis.

<sup>67</sup> Esta noción, que aparece desarrollada en *Les lieux de mémoire*, obra dividida originalmente en siete volúmenes aparecidos entre 1984 y 1992, tenía por objeto responder las interrogantes sobre las memorias colectiva y nacional, al tiempo que se preguntaba sobre las relaciones que éstas mantenían con la historia como disciplina.

componente emblemática del capital memorial de una comunidad. No se trata de cualquier lugar que se recuerda, sino de aquel donde la memoria actúa. Un lugar de memoria lo es por su condición de encrucijada, donde se transponen diferentes caminos de la memoria, pero también por su capacidad para perdurar y ser incesantemente remodelado y revisitado. El enfoque de Nora se inscribe en la tradición inaugurada por Maurice Halbwachs (1877-1945), marcada tanto por su inclinación hacia lo social como por la atención que concede al amarre espacial de la memoria, a esos lugares (Halbwachs, 1994, 1997). Nora y Halbwachs coinciden en que memoria e historia son un legado colectivo, divergiendo en la diversidad de memorias colectivas frente a la existencia de una única historia<sup>68</sup>.

En *Histoire et mémoire*, Le Goff (1988) considera que la historia toma en consideración el largo plazo y considera a los grupos exógenamente, mientras que la memoria es el grupo visto desde su seno durante un periodo que no debiera sobrepasar la vida media de un ser humano (Le Goff, 1988). La historia es la recopilación de datos que han ocupado un destacado lugar en la memoria de los hombres. La historia comienza donde termina la tradición, cuando se extingue la memoria social, ya que mientras un recuerdo persiste no requiere ser fijado por escrito. La necesidad de escribir la historia de un periodo de una sociedad surge cuando los recuerdos se disipan y ya no se encuentran testigos que los rememoren. Así, uno de los objetivos de la historia es tender un puente entre el pasado y el presente, y restablecer esta continuidad interrumpida. De su lado, la memoria es una corriente de pensamiento continua, no artificial, pues retiene del pasado lo vivo o, al menos, lo que es capaz de subsistir en la conciencia de un grupo. En la memoria no hay líneas de separación claramente trazadas como en la historia porque el presente no se opone al pasado. La memoria se extiende con la vida de un grupo y, por ello, cuando un grupo muere, una parte de la memoria colectiva se extingue (Alier Montaña, 2008). Le Goff considera la memoria de los testimonios de acontecimientos históricos como el máspreciado material del historiador y, por extensión, en objeto de estudio de la historia, como conjunto de representaciones (Le Goff, 1988). La memoria de los testigos de los sucesos, o incluso de sus descendientes, se antoja un medio privilegiado para acceder a los vacíos de la historia, censurados o alterados por la historiografía oficial.

Existen tres grandes teorías de la memoria en ciencias sociales: 1) los lugares de memoria, iniciada por Nora, 2) los marcos de memoria, debedora de los trabajos de Halbwachs, y 3) el trabajo de memoria, con Ricœur como uno de sus máximos exponentes. La teoría de los lugares de memoria tiene por objeto el estudio de la construcción de relatos y uso público del pasado, las representaciones del pasado y las identidades colectivas o nacionales, sancionando el rol del poder en la historia (Lavabre, 2000). La teoría de los marcos de memoria se interesa a las interacciones entre los usos del pasado y los recuerdos, indagando en los contenidos de la memoria colectiva y haciendo hincapié en las políticas de memoria oficial implementadas por los Estados. La teoría del trabajo de memoria, muy relacionada con la obra de Ricœur, pero también con la de Tzvetan Todorov, y que en el Magreb ha sido profusamente empleada por Benjamin Stora en sus trabajos sobre la historia colonial argelina (Stora, 1991, 1999, 2000, 2005, 2008, 2015), aborda los traumatismos nacidos del pasado y se halla estrechamente relacionada con el auge de las reivindicaciones sobre la memoria, el deber de memoria y los procesos de reparación y de reconciliación con pasados trágicos (Ricœur, 2000; Todorov, 1995,

---

<sup>68</sup> Halbwachs evoca lo imperativo de construir una memoria colectiva porque, ya que la unidad de la sociedad no se logra de forma espontánea, ésta debe intervenir para poner en marcha esta unidad, sin la cual la propia sociedad se arriesga a desaparecer, a extinguirse. Una pluralidad de memorias pone en riesgo la unidad societal, considerando que una pléyade de memorias individuales plurales, propias a cada subgrupo de la sociedad, constituyen una amenaza para la perennidad de la sociedad. Así, Halbwachs concluye la necesidad de que la sociedad constituya una memoria colectiva, que responda a las exigencias de su época, es decir, una ideología de su tiempo, en aras de su propia supervivencia.

2001). La noción de «deber de memoria», que desde principios de la década de los noventa del pasado siglo conoció un auge cuantitativo, pero también cualitativo, producto de un contexto específico muy marcado por la conmemoración del genocidio de judíos en Europa, comenzó a aplicarse a todo tipo de realidades, hasta el punto de que se llegó a descalificar su exuberante uso, abriéndose la necesidad de abrir una profunda reflexión sobre su significado, alcance e implicaciones (Gensburguer & Lavabre, 2004; Kattan, 2002). La afirmación de un «derecho al olvido» constituyó una respuesta a las contradicciones y derivas del deber de memoria (Rourso, 1998: 30). El propio Ricœur (2000) formula una crítica teórica y político-normativa del deber de memoria e invita a la búsqueda de una «justa memoria», proponiendo una noción avanzada del abuso de memoria, susceptible de federar aquellos análisis donde se imponga la «tiranía de la memoria». En último termino se persigue conciliar el derecho de memoria con el derecho al olvido (Ferency, 2002)

Marruecos no ha sido ajeno al fenómeno de la memoria. En el marco de la apertura política iniciado en la década de los noventa del pasado siglo, durante las postrimerías del reinado de Hassan II, y que se aceleró con el advenimiento de Mohamed VI, la cuestión de la memoria histórica se situó en el centro del debate político. La «liberación de la palabra» derivó en la multiplicación de testimonios de víctimas de los años de plomo a través de la publicación de libros de memorias, relatos carcelarios, declaraciones y entrevistas a medios de comunicación nacionales e internacionales (Ben Barka, 2007; Bouissef Rekab, 2005; Boukhari, 2005; De Boer, 2005; Fakihani, 2005; Herzenni, 2006; Oufkir, 2000, 2003; Oufkir & Fitoussi, 1999; Serfaty & Daure, 2002; Yazami, 2006,). El tratamiento del periodo de violaciones graves cometidas por el Estado contra opositores políticos a través de la puesta en marcha de la Instancia Equidad y Reconciliación (IER) evidencia la necesidad de gestionar, y controlar, estas memorias desde los poderes públicos. La IER tenía entre sus misiones el establecimiento de la verdad sobre las violaciones graves de los derechos del hombre, la explicación del contexto de estas violaciones y la preservación de la memoria<sup>69</sup>. El establecimiento de «la verdad» imponía la necesidad de tomar en consideración relatos y memorias opuestas, recitaciones divergentes producidas por actores no oficiales, sin un vínculo directo con el Estado y sus servicios. Este proceso abría la puerta a la conformación de una memoria concurrente con la oficial que, desde las postrimerías de la colonización y la independencia del país, había impuesto sin paliativos su versión de los hechos, sus temas centrales y contornos, además de los vacíos y reservas. Las políticas públicas de la memoria del régimen marroquí en aras de una pretendida reconciliación y reparación dieron paso a un inédito raudal de usos públicos del pasado, a un inusitado auge de las demandas memoriales, que incluyen reivindicaciones identitarias y regionales con un impacto directo en el Rif.

### 3.3 LA EPOPEYA DE ABDELKRIM EL JATABI

La gesta de Moulay Mohand, como se conoce a Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi (1882 o 1883-1963), es omnipresente en la memoria colectiva de los rifeños. Es sobre la epopeya del emir de la República del Rif (1921-1926), desde su infancia y formación hasta la eclosión de su pensamiento político y la implicación en la lucha anticolonial, que se han articulado el grueso de elementos de carácter mítico y simbólico alrededor de la nación rifeña. La figura de Abdelkrim es una constante que trasciende estratos sociales y fronteras, perceptible entre rifeños de aldeas y ciudades, sobre el terreno, pero también en la diáspora, allende los límites

<sup>69</sup> Tres documentos sirven de referencia legal a la IER: la recomendación del Consejo Consultivo de Derechos del Hombre (CCDH) al rey para crear el IER, de 16 de octubre de 2003; el discurso de Mohamed VI para poner en marcha el IER, el 7 de enero de 2004 y el dahir real del 10 de abril de 2004 relativo a la aprobación de los estatutos de la Instancia. Es en estos estatutos que se define el mandato, misiones y estructuras de la IER.

del territorio rifeño, ya sea en otras partes del territorio marroquí o en Europa, allí donde las comunidades de emigrantes son más numerosas (El Moubaraki, 1989). El referencial es incluso común a individuos de diferentes ideologías, a izquierda y derecha, entre progresistas y conservadores, autonomistas y centralistas, berberistas y partisanos del panarabismo. El periplo del emir es destacado por todos, aunque cada uno hace hincapié en aquellos hitos y elementos biográficos que mejor se adaptan a su particular idiosincrasia. «Abdelkrim, el adalid en la lucha contra la colonización». «Abdelkrim, el padre de la nación rifeña». «Abdelkrim, el patriota marroquí». «Abdelkrim, el republicano». «Abdelkrim, el defensor de la monarquía». «Abdelkrim, el guerrillero». «Abdelkrim, el pacifista». «Abdelkrim, el bereber». «Abdelkrim, el árabe». «Abdelkrim, el revolucionario». «Abdelkrim, el que marcó el camino para la liberación de pueblos sometidos del tercer mundo». «Abdelkrim, el visionario». «La actualidad de la visión política de Abdelkrim» (Charqi, 2005). «Abdelkrim, el piadoso musulmán». «Abdelkrim», simplemente.

### 3.3.1 El destino de un líder

Abdelkrim nace en 1882 en Ajdir, localidad próxima a Alhucemas, en el seno de la tribu de los Beni Urriaguel, de la que su padre, Abdelkrim El Jatabi, es *cadi* (juez)<sup>70</sup>. Como descendiente de notable piadoso, cursó estudios islámicos junto con su tío Abdessalam en la universidad Al Qarawiyín de Fez, antes de proseguir una educación en español junto a su hermano, Mhamed, quien llegó a iniciar los estudios en Ingeniería de Minas en Madrid gracias a una beca del Gobierno de España. En 1908, Abdelkrim integra el Despacho de Asuntos Indígenas en Melilla, pasando ulteriormente a conducir la sección árabe de *El Telegrama del Rif*, que a partir de 1963 pasaría a llamarse *El Telegrama de Melilla*, antes de entrar al servicio del *cadi* de la plaza melillense como adjunto. A comienzos del siglo XX el padre de Abdelkrim mantiene la convicción de que la relación con España es la única opción para el desarrollo del Rif, una región muy pobre, asolada por sequías y epidemias<sup>71</sup>. Esta cercanía con los españoles no es bien vista por muchos de sus paisanos, hostiles a cualquier tipo de alianza con Madrid y que les reprochan su cercanía a los infieles. La Primera Guerra Mundial precipita las cosas y el anciano *cadi* acaba por percatarse de que su lugar está al lado de la resistencia rifeña a la colonización, consumando su ruptura con España, aunque no será hasta los años veinte del pasado siglo que el primogénito del notable tribal blanda efectivamente las armas contra el invasor español (Charqi, 2003; De Madariaga, 1999; Daoud, 1999).

El cambio de orientación del *cadi* dota de un nuevo impulso a la rebelión rifeña, prácticamente extinta desde la muerte en combate del jeque Mohamed Ameziane, referente militar de la insurrección y promotor de importantes victorias frente al ejército español como la del Barranco del Lobo, en las cercanías de Nador, en julio de 1909 (De Madariaga, 2005). La nueva posición del clan El Jatabi sitúa a Abdelkrim en el punto de mira de las autoridades melillenses, que lo encarcelan el 6 de septiembre de 1915 acusándolo de «alta traición» por sus opiniones sobre la presencia española en el Rif y sus abiertas simpatías por Turquía, aliada de Alemania en la Gran Guerra. Abdelkrim será finalmente exculpado, si bien aún permanece algún tiempo en prisión antes de poder regresar a Ajdir, donde al llamado de su padre también acude Mhamed, que abandona sus estudios en Madrid para desatar las hostilidades contra las

<sup>70</sup> Su nombre completo es Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, es decir «Mohamed hijo de Abdelkrim El Jatabi».

<sup>71</sup> España está presente en la zona desde la segunda mitad del siglo XIX y desde la firma de los acuerdos franco-españoles de 27 de noviembre de 1912 ocupa el norte de Marruecos bajo forma de Protectorado, que comprende dos partes diferenciadas. La zona norte, que incluía las regiones del Rif y el Yebala, fronterizas con las ciudades de Ceuta y Melilla y las plazas de soberanía también que eran territorio español; y la ciudad internacional de Tánger. La zona sur englobaba a Cabo Juby, la actual Tarfaya que entonces se denominaba Villa Bens, limítrofe al sur con el Sáhara español.



tropas españolas comandadas por el general Manuel Fernández Silvestre (1871-1921). Después de la muerte del *cadi* Abdelkrim El Jatabi, el 7 de agosto de 1920, presuntamente envenenado por un rifeño a sueldo de las autoridades del Protectorado, su primogénito, Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, se alza como jefe de la tribu de los Beni Urriaguel<sup>72</sup>. He aquí la culminación del destino marcado para el hijo de notable que siguió una educación tradicional y a la vez moderna, que a instancias de su progenitor intentó la paz con España, el colono, hasta que se rindió a la evidencia, que regresó a su hogar por las acuciantes urgencias de su pueblo para sublevarse contra los invasores, dotando de renovado impulso a la rebelión, asumiendo naturalmente el liderazgo de su tribu tras el homicidio de su padre a manos de unos renegados.

### 3.3.2 Caudillo federador

Hasta entonces enfrentadas, Abdelkrim logra federar al resto de tribus rifeñas bajo su égida y a partir de entonces dirige sus esfuerzos en la liberación del Rif del colonialismo. Ni Abdelkrim ni su hermano tenían poder político en la tribu de los Beni Urriaguel, ya que no eran ni *caïdes* ni *imgharen*, es decir, jefes tribales, no obstante, sus antecedentes, formación, la experiencia que habían acumulado entre los españoles y sus grandes dotes de organización les conferían una preponderancia de facto, aupándose con el liderazgo por su personalidad, carisma y, sobre todo, inteligencia (Raha, 2003; Woolman, 1988). de Jefes tribales y notables locales juran lealtad a su líder en Jebel Qaba, en mayo de 1921, otorgándole la necesaria legitimidad para conducir la guerra contra el ocupante y, de paso, dirigir su gobierno. Desde las primeras acciones victoriosas, se acelera la adhesión de nuevas tribus, consolidándose su autoridad (Omar Belkadi, 2007). Abdelkrim y sus partisanos multiplican las acciones de guerrilla gracias a su conocimiento del terreno, atacando convoyes españoles, destruyendo las principales líneas de comunicación, acosando puestos militares aislados y capturando a numerosos rehenes que eran intercambiados por el pago de rescates, que servían para financiar los costes de la rebelión. Estas acciones desestabilizan al ejército español y, de paso, garantizan el sostén y simpatía, además de la esperanza, de las poblaciones locales (Monjib, 2012). Presionado por sus superiores, que querían sofocar rápidamente la revuelta, el general Silvestre lanza en la primavera de 1921 una vasta ofensiva contra las milicias de Abdelkrim en Bumeyán. La campaña será un sonado fracaso, ya que el líder de la rebelión estaba avisado de la progresión de tropas españolas, a las que esperaba. En lugar de volver al cuartel general de Melilla para recomponerse, Silvestre acampó sus tropas en Annual, 60 kilómetros al oeste de la ciudad española, donde fueron rodeados por las huestes de Abdelkrim, sufriendo una severa derrota, que pasa a la historiografía española como «el desastre»<sup>73</sup>.

### 3.3.3 Una República para un emir

Doblegado el ejército español en Annual el 22 de julio de 1921, Abdelkrim, en vez de avanzar hacia Melilla o hacia el Sur, para adentrarse en territorio del Protectorado francés

<sup>72</sup> Según el relato de Woolman (1971), a finales de 1918, tras haber vuelto a trabajar a Melilla para El Telegrama del Rif, Abdelkrim se alarmó porque algunos miembros de la tribu de los Beni Snassen que habían luchado contra los franceses y se habían refugiado en la ciudad española para huir de la persecución gala, habían sido entregados por los españoles a las autoridades de la Residencia General. Aquello habría convencido al futuro emir de que sus explícitas críticas contra la colonización bien podrían ser merecedoras de similar suerte. No queriendo arriesgarse, en enero de 1919 Abdelkrim pidió unos días de vacaciones para ya no volver. Antes había escrito a su hermano, M'hamed, explicándole la situación y urgiéndole a que volviera a casa. La carrera del joven de los El Jatabi en Madrid iba bien, pero no dudo en regresar al llamado de Abdelkrim y esa misma primavera ambos ya se habían unido a su padre, que se encontraba refugiado en las montañas, iniciando el reclutamiento de hombres entre las tribus para la rebelión.

<sup>73</sup> Entre 12.000 y 19.000 soldados españoles perdieron la vida en la batalla, cientos de ellos desaparecieron o fueron capturados, apoderándose los rifeños además de unos 30.000 fusiles, 400 metralletas, 200 cañones, abundante munición y obuses (Ayache, 1996; Lugan, 2011; Woolman, 1971).



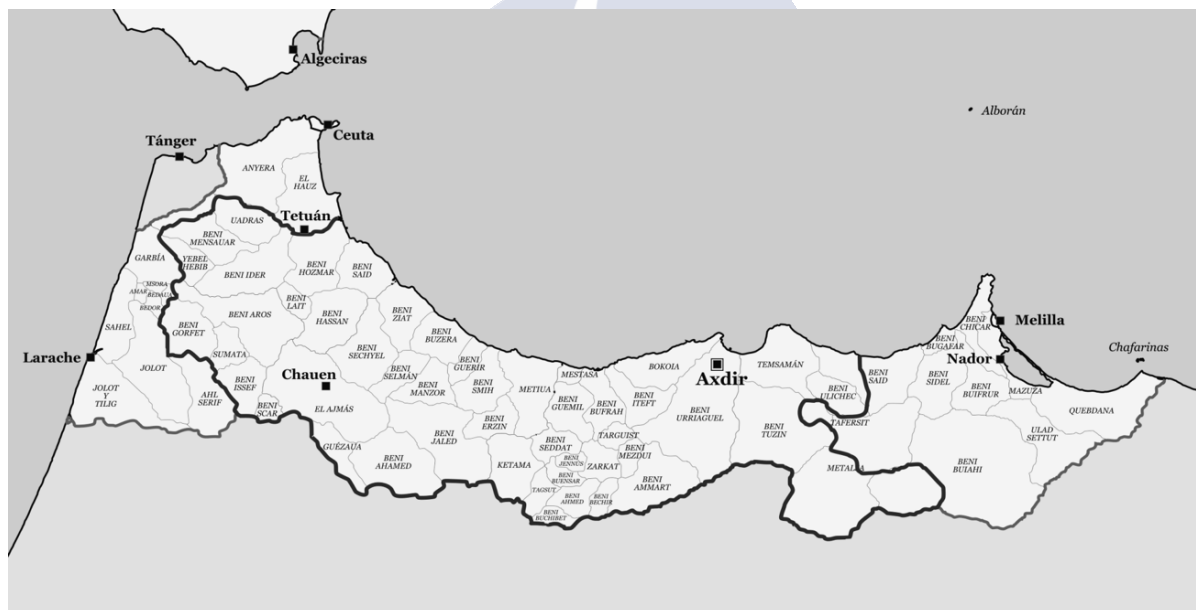
aprovechándose de la debilidad de su enemigo, optó por consolidar su posición y organizar su gobierno y administración sobre el territorio recuperado. Al estratega le sucede el estadista, el hombre de Estado. Fortalecido con sus éxitos, El Jatabi decide dar una nueva dimensión a su lucha. El movimiento no debía limitarse a atacar al ocupante, sino que Abdelkrim estimó que su capacidad de resistencia dependería de su capacidad para introducir reformas en el sistema de tribus para que estas dependieran de una autoridad centralizada. Esto no era posible si no se eliminaban las recurrentes tensiones y enfrentamientos tribales. Para ello, no dudó en abolir disposiciones que, como el caso de las *vendettas*, eran fuente de luchas intestinas entre las distintas tribus, minando la fortaleza de su ejército frente al enemigo español. Pero el plan de Abdelkrim era mucho más ambicioso, ya que pretendía reorganizar integralmente sus milicias, aspirando a constituir un ejército regular, reconstituir las relaciones sociales dentro del Rif y las relaciones de la región con el exterior, así como establecer una reglamentación más racional de los asuntos financieros, jurídicos y administrativos, para lo cual debía poner en marcha instituciones y organismos susceptibles de llenar el vacío existente en ausencia de la autoridad del Majzén, de un lado, y del yugo colonial, por otro.

Convocados los jefes y notables tribales, el 18 de septiembre de 1921 se proclama oficialmente la fundación de la República del Rif con capital en Ajdir. La utilización de una forma republicana iba dirigida a las potencias europeas con la intención de influir en sus medios de comunicación, para quienes una República encarna los principios de modernidad, democracia y respeto a la voluntad popular, susceptibles de despertar las simpatías de la opinión pública occidental. Abdelkrim habría utilizado el término «República» sólo de cara al exterior, autoproclamándose en el frente interno como sultán, en oposición a Moulay Youssef, cuya legitimidad ponía en tela de juicio al cuestionar su estatuto de comendador de los creyentes mientras se encontrase tutelado por una potencia extranjera. El único poder conocido tradicionalmente por las tribus rifeñas más allá del ámbito local era el del Majzén, considerado un poder supra tribal, de ahí que consideren a Abdelkrim como un nuevo sultán. La proclamación de la República del Rif fue comunicada a través de un texto en inglés a la Sociedad de Naciones el 1 de julio de 1923, magnificándose la extensión del territorio, que decía, limitaba al norte con el Mediterráneo y al oeste con el Atlántico, y cuya población se estimaba, de forma exagerada, en unos dos millones de habitantes, en un intento sin duda de dotar de una mayor entidad al territorio para hacerse merecedor del estatus de Estado independiente (Hart, 1976; Pennell, 2001).

Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi quería distinguirse de los tradicionales líderes de la yihad a finales del siglo XIX y, si bien hacía un uso profuso del ejemplo del profeta Mahoma y recurría constantemente a motivos religiosos para motivar a sus huestes, quería dotar a su lucha de un carácter nacional, moderno, siendo la liberación del Rif el objetivo a corto plazo para, en último término, alcanzar la emancipación total de Marruecos. Para el emir Abdelkrim El Jatabi, el tiempo de las guerras santas había pasado y, simplemente, aspiraba a vivir de forma independiente, no siendo gobernados más que por Alá, albergando el anhelo de edificar la paz y mantener buenas relaciones con sus vecinos. No obstante, preocupado en todo momento por la cuestión de la legitimidad de su poder, el texto que proclama a Abdelkrim emir el 1 de febrero de 1922 sigue escrupulosamente las prescripciones coránicas y los hadices (hechos del profeta). Las referencias al califato (*khilafa*) son numerosas en el documento, si bien no se indica de forma expresa que Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi haya sido elegido califa, sino emir. Pero las constantes referencias al califato como la única institución susceptible de imponer la paz y la justicia, y la consideración de Abdelkrim como el único capaz de restablecer el orden en el Rif apuntan a su consideración como califa *de facto*. Un califa es *amir al muminim* y el texto que proclama a Abdelkrim emir del Rif hace referencia en su calidad de «príncipe de los

creyentes» a Omar Ibn El Jatab, segundo califa del Profeta y de cuya estirpe se reclama la familia de Abdelkrim.

Más allá de lo simbólico y de lo que se puede inferir de una lectura entre líneas sobre unas supuestas atribuciones espirituales, lo único que estipula de forma diáfana el texto de proclamación son las capacidades políticas y militares del emir (De Madariaga, 1999). Junto con la ascendiente espiritual del sultán del Imperio Jerifiano, el único concepto evidente para los bereberes del Rif era su pertenencia tribal. Los conceptos de «Estado» y «nación» son ajenos a su tradición, pero Abdelkrim esperaba que el sentimiento nacional se fuera forjando de la mano de la lucha contra el enemigo común y a medida que el flamante Estado implantaba paulatinamente sus estructuras de poder. «*Cuando me reprochan el hacer la guerra santa cometen un error (...) Queremos simplemente ser y vivir independientes. Tenemos un vivo deseo de vivir en paz con todo el mundo (...) pero por alcanzar este objetivo estamos dispuestos a luchar*», decía El Jatabi en 1925 (cit. Benyounes, 1997: 206). Para acabar con las rivalidades tribales, el emir procede a una suerte de reislamización del Rif, imponiendo un orden religioso riguroso en el que la *sharía* sustituye al derecho consuetudinario bereber. Entre otras medidas «innovadoras», se prohíbe el uso de armas de fuego salvo contra los cristianos, se reduce el tiempo de los festejos matrimoniales de siete a tres días, se obliga a los hombres a tener la cabeza rapada y se prohíbe bailar a las mujeres casadas<sup>74</sup>.



**Figura 5. Límites geográficos aproximados de la República del Rif**  
[Fuente: [https://ast.wikipedia.org/wiki/Rep%C3%BAblica\\_del\\_Rif](https://ast.wikipedia.org/wiki/Rep%C3%BAblica_del_Rif)]

El nuevo Estado cuenta con una Asamblea representativa o Parlamento compuesto de diputados de las 41 tribus del Rif y de Gomara elegidos cada tres años por las *jema'a* (asambleas tradicionales) de las propias tribus, quienes designaban a los miembros del Gobierno (Salafranca, 2004). En la realidad el ejecutivo rifeño estaba compuesto mayoritariamente por parientes próximos del emir: entre otros, su tío Abdesalam ocupaba la cartera de Finanzas, su hermano Mhamed Asuntos Exteriores, siendo de la familia política de Abdelkrim el ministro

<sup>74</sup> Las mujeres estaban plenamente integradas en el cuerpo militar y de seguridad del flamante Estado rifeño. No se contentaron únicamente de alimentar o cuidar de los soldados varones y, a partir de 1925, Abdelkrim autoriza a las mujeres a combatir al lado de los hombres, en primera línea de batalla, ejerciendo además de espías o incluso traficantes de armas (Kozłowski, 2016).

de Interior y su secretario particular. Tan solo Justicia y Educación estaban entre las manos de personas ajenas a la casta del líder. La República contaba con una bandera y una moneda propia. Abdelkrim también procedió a la reorganización administrativa de las cabilas, implementó reformas sociales que afectan fundamentalmente a la sanidad y a la educación<sup>75</sup>.

puso en marcha una Hacienda y siguió un estricto programa económico orientado hacia la guerra que logró instalar un ejército regular, complementado con unidades de milicianos sobre el terreno a través de la instauración de cuatro regiones militares o *majkama*. La República del Rif prestó especial atención a la propaganda y la diplomacia, disponiendo de un activo ministro de Asuntos Exteriores, así como de un eficaz servicio de inteligencia (Salafranca, 2004: 119-136). El carisma de un hombre del Rif con una formación islámica tradicional pero también española, y la fuerza de su tribu confirieron fuerza a Abdelkrim, que se ve reforzada por los éxitos militares y la legitimidad religiosa de la que él mismo se unge, condiciones *sine quae non* para la unificación de las tribus y la conformación de un Estado rifeño sobre las bases de un pueblo históricamente desunido y enfrentado.

### 3.3.4 Armas químicas para envenenar el Rif

La derrota infligida por Abdelkrim a los españoles en Annual despertaron las ansias de revancha de Alfonso XIII y su elite castrense. En Madrid, los partidarios del diálogo con los rifeños quedaron marginados, imponiéndose la línea dura entre la cúpula castrense. Se resolvió el uso masivo de gases tóxicos contra las poblaciones del Protectorado Norte de Marruecos, lo cual hizo del Estado español uno de los primeros en hacer uso de armamento químico, cuyos efectos nocivos aún son hoy denunciados por la población rifeña, estimándose a nivel local que los casos de cáncer en la región son más numerosos que en el resto de Marruecos<sup>76</sup>. Entre 1921 y 1927 el ejército colonial español bombardeó sistemáticamente con armas de destrucción masiva como yperita, gas mostaza, fosgeno y cloropicrina a la población del Rif para acabar con la resistencia encabezada por Abdelkrim El Jatabi y «pacificar» su Protectorado (Aït Hou, 2002).

A finales de la década de 1910, Alfonso XIII protagonizó varios intentos infructuosos por adquirir armamento químico de fuentes francesas y alemanas. El que ha pasado a la historiografía española como «desastre» de Annual de 1921 reavivó el interés del soberano y sus consejeros por las armas químicas. A estos se unieron un nutrido grupo de militares de alto rango que hasta ese momento eran reacios al uso de este tipo de munición, como era el caso de africanistas progresistas como el propio Miguel Primo de Rivera. Este cambio de opinión se vio favorecido por las voces que comenzaron a elevarse en toda España, tanto en la prensa como en el Congreso de los Diputados, reclamando la utilización de "todos los medios necesarios" para poner fin al movimiento de Abdelkrim, subyugar el Protectorado e infligir a los rifeños un duro castigo a modo de venganza. El Gobierno empezó secretamente a buscar fuentes de suministro. De todos los países que habían participado en la primera guerra mundial, Alemania

<sup>75</sup> El programa de enseñanza se inspiraba de la modernidad occidental y del reformismo islámico, y hace del árabe la lengua de adquisición del saber. Lo esencial de los cursos se articulaba alrededor del dominio del árabe (gramática, redacción, escritura y vocabulario), imprescindible para formar perfiles de las carreras que el nuevo Estado necesitaba, como redactores, profesores, secretarios en tribunales, etc. Una vez diplomado en la «escuela nacional», el alumno podía ser integrado en las instituciones de la República del Rif o incluso ser orientado hacia estudios superiores en el extranjero, preferentemente en países del Machrek. Además de su funcionalidad, el árabe mantenía el anclaje de la sociedad rifeña sobre el referencial islámico, pilar de la identidad nacional. En clase, el docente no debía en ningún caso emplear el taríf e incluso durante las pausas y recreos los alumnos eran castigados si se les oía hablar en su lengua materna, y todo con el objeto de asegurar una completa inmersión lingüística (El Mansour, 2014).

<sup>76</sup> La de España es la tercera utilización documentada de armamento químico en una contienda bélica, tras su uso por uno y otro bando durante la Primera Guerra Mundial, y por el Reino Unido en Irak, en 1919, contra árabes y kurdos. Después de España, Italia también se valió de agentes químicos en Libia y en Etiopía para consolidar sus colonias.

era la que más cantidad de sustancias químicas había fabricado. El Tratado de Versalles de 1919 estipulaba el desmantelamiento de todas las fábricas de armas y la destrucción de las existencias de componentes y armamento químico alemanes, pero su aplicación se hizo de forma muy lenta. El *Reichswehr* o alto mando alemán y algunos fabricantes particulares de sustancias químicas, entre los que destaca el ingeniero químico y empresario Hugo Stoltzenberg, jefe del servicio de guerra química, trataban de obstaculizar este desarme. Ante la imposibilidad de obtener sustancias de esta naturaleza de parte de los Aliados, el gobierno español se decantó finalmente por Alemania, si bien, aunque en mucha menor medida, Francia infringió el consenso entre vencedores y también vendió a España material químico, particularmente fosgeno, gas lacrimógeno y cloropicrina.

El 20 de agosto de 1921, apenas un mes después de la hecatombe de Annual, se establecieron contactos secretos entre España y el *Reichswehr*. En noviembre de ese mismo año, Stoltzenberg voló a Madrid para reunirse en secreto con Antonio Maura y su ministro de Economía, Francesc Cambó. El junio de 1922 se firmó un contrato para la edificación de una fábrica de armas químicas no lejos de Madrid, en la provincia de Toledo, que se convertiría ulteriormente en el complejo de La Marañosá. Como parte de su tapadera, el empresario germano recibió la nacionalidad española, al tiempo que se establecieron contactos con otras empresas alemanas para la edificación de una fábrica de máscaras de gas y otra de granadas de mano y bombas. También se ordenó la construcción de un cierto número de modernos hidroaviones cuyo objeto no era otro que el transporte de las nuevas bombas. Stoltzenberg en persona fue el encargado de realizar un estudio sobre las condiciones de guerra en Marruecos, concluyendo que el gas mostaza era la sustancia química más apropiada para penetrar la accidentada y agreste orografía e impregnar con los tóxicos compuestos los campos de cultivo y depósitos de agua de las huestes rifeñas. Las primeras bombas de yperita se probaron en La Marañosá el 26 de junio de 1923. Al mismo tiempo, España negoció con Stoltzenberg la compra de más bombas de gas mostaza para ser utilizadas por las fuerzas aéreas. Según estimaciones de la época, medio centenar de esas bombas, de la variedad yperita C2 de 50 kilos, serían suficientes para barrer completamente un área de 20 kilómetros cuadrados. De este modo, aparte de las bombas construidas bajo supervisión alemana en la provincia de Toledo, otras se fabricaban en Alemania y eran transportadas por barco hasta Melilla, vía Dinamarca, Holanda o Italia, sin que en ningún momento cualquiera de los países por los que transitaba tan letal mercancía llegaran a tener conocimiento de ello.

Paralelamente a la actividad en La Marañosá y a las compras a Alemania, a mediados de 1922 la Artillería española comenzó a montar armas tóxicas en un taller situado sobre la Mar Chica, entre las localidades de Melilla y Nador. Con equipamiento y materiales comprados a los franceses, bajo la supervisión de expertos galos de la empresa de armamentos Schneider, la fábrica empezó a producir proyectiles saturados de gas tóxico para su uso en artillería. Entre las sustancias empleadas había fosgeno, gas lacrimógeno o cloropicrina, si bien todavía no utilizaban gas mostaza. Según el rotativo colonial francés, *La Dépêche Coloniale*, basándose en declaraciones de personas del área afectada, el primer ataque con gases tóxicos tuvo lugar a principios de noviembre de 1921, algo más de dos meses después de Annual, cerca de Tánger, probablemente con proyectiles que contenían fosgeno y que habían sido directamente adquiridos de Francia.

La cloropicrina y el fosgeno fueron utilizados a pequeña escala apenas unas semanas después del desastre de Annual. La yperita se empleó por vez primera en la batalla de Tizi Aza, el 15 de julio de 1923, habiéndose declarado los militares responsables de la operación "muy contentos con los resultados obtenidos", según denota la correspondencia militar de la época. A comienzos de septiembre de 1923, poco antes del golpe de Estado de Primo de Rivera, el



Gobierno se comprometía a enviar 400 bombas de este tipo cada semana. Un telegrama enviado a los jefes militares del Protectorado desde la comandancia de Melilla el 1 de mayo de 1924 exhortaba a una «*intensísima y continuada campaña de bombardeo y destrucción de ganados y cosechas del enemigo, con bombas de toda especie, especialmente de las incendiarias y de aquellas otras*». Y así fue como empezaron los bombardeos indiscriminados a lo largo y ancho de la geografía del Marruecos español. Al ser este tipo de sustancias muy sensibles al calor y volátiles, las fuerzas aéreas bombardeaban sus objetivos al amanecer o incluso durante la noche. Los pilotos debían volar bajo, en vuelos rasantes, para que el viento no dispersara el gas tóxico antes de llegar al objetivo. Estos debieron adaptarse a las nuevas tácticas y aprender a manejar los peligrosos proyectiles de gas mostaza, tan diferentes de las bombas de TNT e incendiarias a las que estaban habituados. Cálculos militares de la época estimaban que a comienzos de 1924 los 127 cazas y bombarderos disponibles para la campaña, incluidos 13 aviones con base en Sevilla serían suficientes como para lanzar unas 1.680 bombas diarias, una cifra que nunca llegó a alcanzarse, sobre todo por la falta de preparación de los pilotos<sup>77</sup>.

El uso de bombas químicas fue determinante para obtener la victoria tras el desembarco de Alhucemas. Su utilización se vio precedida por un intenso bombardeo de artillería durante un día entero con proyectiles convencionales. Se pretendía que el enemigo creyera que la ofensiva que se avecinaba iba muy en serio, viéndose en la necesidad de reunir el mayor número posible de tropas. Después del fuego de artillería se lanzó un diluvio de bombas químicas y de gases capaces de aniquilar todo ser viviente en un área de entre 80 y 100 kilómetros cuadrados, la extensión de la parte fértil y poblada contigua a la Bahía de Alhucemas. No debía quedar nadie con vida y aquellos que eventualmente sobreviviesen quedarían muy afectados.

El 2 de octubre de 1925 las columnas del general Sanjurjo toman Ajdir, la capital del Estado rifeño, obligando a Abdelkrim a huir. Acorralado, el 27 de mayo de 1926 el presidente de la derrocada República del Rif se entrega a los franceses ante el temor a las represalias de los españoles. Tras la rendición de Abdelkrim, sus partisanos continúan con la resistencia en el Rif central, Gomara y Yebala, insumisos hasta que el 10 de julio de 1927 el general Sanjurjo anuncia oficialmente en Bab Taza, en la frontera entre los protectorados español y francés, el fin de la guerra. Se estima que España produjo unas 470 toneladas de gas tóxico durante la campaña marroquí, empleándose unos 530 aviones de construcción francesa, alemana y danesa, pilotados por el ejército español e incluso por mercenarios europeos y norteamericanos. No existen estimaciones precisas sobre el número de víctimas, que se debieron contar por miles o incluso decenas de miles, según afirman algunas fuentes, sin tomar en consideración los efectos a medio y largo plazo de los bombardeos químicos. Junto a las indígenas, se produjo un número relativamente elevado de damnificados entre españoles por una manipulación negligente de las armas biológicas en fábricas y talleres, y en ocasiones por querer conquistar precipitadamente territorios que acababan de ser bombardeados, antes de que los efectos mortíferos del gas se hubieran disipado.

Autores de masacres de civiles, no respetando las convenciones vigentes al emplear armas químicas, a la sazón el Tratado de Versalles y la Convención de Ginebra, las autoridades

---

<sup>77</sup> El bombardeo con bombas químicas no se llevó a cabo únicamente en los límites del Rif. La parte más occidental del Protectorado Norte también fue atacada. Entre el 15 y el 30 de diciembre de 1924, en la campaña de Anjera se lanzaron unas 184 bombas de yperita C2, 75 bombas de cloropidrina y 110 bombas de TNT, además de 559 bombas indeterminadas lanzadas el 11 de diciembre sólo sobre la localidad comercial de Souk El Arbaa. La prolongada resistencia de las tribus de Anjera hizo recrudecer la campaña de bombardeos y, en junio de 1925, durante un periodo de 25 días fueron lanzadas sobre esta zona hasta 3.000 bombas de yperita C5 (de 20 kilos), 8.000 bombas de TNT (150 kilos) y 2.000 bombas incendiarias. Al encontrarse Anjera próxima a la zona internacional de Tánger, siendo bastante mala la puntería de los pilotos españoles, las bombas empezaron a caer al otro lado de la frontera. Este hecho valió a España la censura de no pocos observadores internacionales, que fueron testigos directos del daño causado por los bombardeos entre la población civil (Alvarado, 2007).



españolas de la época tomaron muchas precauciones para silenciar el uso de agentes químicos por su ejército colonial. Los libros y crónicas de guerra omitían cualquier referencia a este aspecto, a pesar de que los participantes en la contienda estaban al corriente de la realidad de lo que allí acontecía. En las reuniones entre políticos y militares en las que se trataba el asunto, existía la costumbre de no levantar acta o incluso de destruir y ocultar los registros. En los informes y correspondencia confidencial entre el alto mando y el Gobierno se aludía a las bombas químicas como «esas bombas», «bombas especiales», «bombas de iluminación» o «bombas X». En junio de 1923, el cuartel general del ejército en Tetuán emitió un código de nomenclatura de bombas, ordenando que toda referencia a las armas químicas fuera sometida a dicho código. Aunque es probable que tuvieran un conocimiento pormenorizado sobre el empleo de armas químicas, también periodistas y corresponsales de guerra sobre el terreno guardaron silencio alrededor de tan espinoso dossier, quizás por una cuestión de «interés nacional» o por el hecho de que estos dependían de las propias fuentes militares para obtener información. La prensa publicó una pléyade de artículos sobre la guerra, pero en ninguno de ellos se reconocía que España se estaba valiendo de agentes tóxicos. El posterior triunfo del golpe de Estado contra la II República y el advenimiento del régimen franquista contribuyeron a tapar los hechos, eludiendo los historiadores de la época los asuntos delicados considerados, según la terminología del momento, como «moralmente explosivos».

El bombardeo de las poblaciones rifeñas con armas químicas era conocido también por potencias europeas como Alemania, Francia y Reino Unido, lloviendo incluso los reproches de estos últimos cuando los efectos de la política de bombardeos indiscriminada eran tan dramáticos. Alemanes y franceses, además de proveer ellos mismos a España los productos y la logística necesarios para la elaboración de la munición tóxica, vigilaban de cerca el desarrollo de la contienda. Por lo que respecta a Francia, aunque es conocida la dureza con que los galos combatieron su propia resistencia anticolonial, a pesar de que poseían la tecnología y de mediar algunas acusaciones sobre el bombardeo con agentes tóxicos de localidades del Medio Atlas e incluso de Fez, en 1925, no hay en los archivos militares prueba alguna de una tal deriva en el territorio de su Protectorado marroquí. El conocimiento que estos países tenían de las actividades españolas lo prueban informes y correspondencia militar de la época sobre el transcurso de las operaciones en el Protectorado español.

Junto con el muro de silencio levantado en España y la connivencia europea, que las autoridades marroquíes nunca hayan demostrado gran interés por clarificar los hechos ha ayudado a perpetuar el mutismo alrededor del empleo de armas químicas contra la población rifeña. No se puede eludir la complicidad del sultán de Marruecos con las autoridades coloniales para acabar con los rebeldes, siendo la guerra del Rif para el *Majzén* una contienda legítima contra unas huestes que, encabezadas por una suerte de “usurpador”, aspiraban a su independencia, tanto de España como del propio reino jerifiano. Este asunto ha comenzado a trascender entre la opinión pública en épocas relativamente recientes gracias a iniciativas ciudadanas y el trabajo de varios investigadores<sup>78</sup>. A pesar de la guerra química de España en el Rif, el Estado rifeño resistió las embestidas. La evolución de la situación no podía dejar a

<sup>78</sup> El Grupo de Investigación sobre la Guerra Química en el Rif el 24 de febrero de 2004 celebró en Nador un coloquio internacional sobre la cuestión, destacando los trabajos de uno de sus miembros, Mimoun Charqi (2003 y 2014), abordando además los posibles efectos de los ataques químicos sobre los habitantes de la zona, sobre todo en lo concerniente a un supuesto número elevado de casos de cáncer, evocando los derechos de las poblaciones locales a indemnizaciones y reparaciones por parte del Estado español. La apertura a los investigadores de los archivos del antiguo Protectorado español en Marruecos ha ayudado a arrojar algo de luz sobre el dossier. Importante ha sido la publicación en 1990 del libro de los periodistas alemanes Rudibert Kunz y Rolf-Dieter Müller, *Giffiges gegen Abd el Krim: Deutschland, Spanien und der Gaskrieg in Spanisch-Marokko 1922-1927* (Kunz & Müller, 1990), que aporta pruebas sobre la venta de Berlín al gobierno de España de armas químicas. Desde entonces, varios historiadores han abordado el tema, destacando el trabajo del hispanista británico Sebastian Balfour (2002) y las investigaciones de María Rosa de Madariaga (1999 y 2009).

Francia indiferente, inquietándose cada vez más la Residencia General del Protectorado Sur por la situación en el Norte. Tras unos primeros momentos en que las autoridades galas permitieron a los emisarios de Abdelkrim aprovisionarse en la zona francesa e incluso en Argelia, tanto en víveres como en armas y recambios de todo tipo, los reveses del ejército español ante las huestes de Abdelkrim, la competencia que éste suponía para el monopolio de la autoridad religiosa del sultán y las simpatías que la República del Rif suscitaba en la Francia metropolitana impelieron a la armada francesa a entrar en la contienda rifeña a partir de abril de 1925. Los inicios no fueron fáciles, ya que las tropas rifeñas provocaron importantes derrotas en los franceses, haciéndose con un buen número de puestos militares y amenazando directamente localidades como Taza y Ouezzane, pero también Fez. Las adversidades propician el acercamiento hispano francés, cuyo colofón fue la firma del Acuerdo de Madrid entre el general Riveta y el mariscal Pétain, dando como resultado una mayor coordinación sobre el terreno y el despliegue de operaciones conjuntas de mucha mayor envergadura. Las derrotas de Abdelkrim se suceden. Consciente de las ansias de venganza de España, consciente de la suerte que podía correr en manos del ejército español, el 26 de mayo de 1926 Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi se rinde y entrega a las autoridades galas. Se decide entonces su deportación a la isla de La Reunión, próxima a Madagascar, de donde logrará posteriormente huir para residir el resto de su vida en El Cairo, donde no hará sino acrecentar su leyenda, convirtiéndose en un referente mundial en la lucha anticolonial y por la emancipación de los pueblos oprimidos (Sebti, 2014).

### 3.3.5 Rival directo del sultán

Se considera que la historia de insumisión y rebeldía del Rif da comienzo durante la segunda mitad del siglo XIX. La guerra de África (1859-1860) de España contra el imperio jerifiano—que concluye con la imposición de cuantiosas sanciones económicas al Majzén, además de importantes concesiones territoriales—da inicio a una serie de cruentos y repetidos enfrentamientos entre las tropas del ejército español y las tribus rifeñas, y que tiene su punto culminante en la guerra del Rif, que concluye en 1927. Mientras que, de una parte, las poblaciones locales defendían su territorio por medio de las armas, el Majzén trataba de defender la integridad del imperio jerifiano a través de la diplomacia. El periodo que transcurre entre la guerra de Melilla, en 1893, y los conflictos de 1909, permiten vislumbrar las complejas relaciones entre las tribus rifeñas y el poder central sito en Fez, que entonces era capital política, sancionando la dialéctica entre la vía negociadora del sultán y la opción guerrera de las cabilas como resistencia popular instintiva basada en el concepto de *yihad* o guerra santa contra el «infiel» colonizador.

Un ejemplo de cómo el Majzén se ha enfrentado a la resistencia armada de las tribus rifeñas ante el acoso militar español lo encontramos a comienzos de la década de los noventa del siglo XIX, cuando en el Rif oriental la confederación tribal de los Guelaya se enfrenta directamente a las huestes de Madrid en Melilla. En una misiva datada el 21 de febrero de 1891, el sultán Hassan I se dirige al jefe de la rebelión para pedirle explicaciones por un incidente, de tantos que entonces se producían, en «la aduana» (de Melilla), recordándole que su actitud sediciosa no contribuye en modo alguno a salvaguardar las relaciones con «nuestros vecinos» (españoles). Al término de la guerra de Melilla, en el tratado de paz firmado el 5 marzo de 1894 entre España y el sultán, este último se compromete a castigar a los rifeños, «autores de las agresiones contra los españoles». Los mensajes que llegan de Fez a la población del Rif son severos y dejan bien a las claras que nada deben esperar del *Majzén* en la lucha contra el colonizador. Por si quedaban dudas al respecto y actuando contrariamente a lo que era costumbre, a lo largo de ese mismo año el sultán envía un ejército con su hermano Moulay

Arafa al frente para aniquilar la revuelta de los rifeños que, además de a los españoles, deben hacer frente también a los soldados del Majzén.

La historia de la época es rica en episodios en los que se puede ver cómo el sultán se sitúa del lado de los colonos en detrimento de las tribus rifeñas. Es lo que ocurre en 1889, cuando los partisanos del jeque Maimoun Mokhtar, originario de Farjana, en la frontera con Melilla, capturan un barco español. Las autoridades españolas se dirigen inmediatamente al sultán Moulay Abdelaziz para recuperar la embarcación y que se castigue a los culpables de su sustracción. La respuesta del sultán no se hizo esperar y éste castigó severamente a Mokhtar, ordenando acabar con la vida de uno de sus hijos y varios de los partisanos del jeque, y prometiéndole al general Martínez Campos, comandante en jefe de las tropas españolas, la entrega de los instigadores del robo entre los cuales se encontraba el propio jeque. El Majzén considera que la nación es más importante que un jefe de tribu, ya que el sultán no tiene ningún interés en aventurarse en una nueva guerra contra los españoles. Los sucesivos sultanes, conscientes de su impotencia para enfrentarse a las potencias europeas, no dudan en reprimir a los rifeños por intentar solucionar de forma expeditiva sus diferendos con los colonizadores sin atender a las directivas provenientes de Fez.

Cuando Abdelkrim El Jatabi se situó al frente de las tribus rifeñas para combatir al ejército español, esperaba poder adherir a su causa al sultán Moulay Youssef, que reinaba sin gobernar el Marruecos bajo Protectorado francés. El líder rifeño envió sucesivas cartas al sultán y a varios de sus representantes pidiéndole que se uniera a la lucha del Rif contra los españoles. El sultán nunca dio respuesta a las misivas, quizás presionado por la máxima autoridad del Protectorado, el residente general Lyautey, quien había destronado al sultán Moulay Abdelhafid a favor de Moulay Youssef en virtud de la mayor docilidad del último, a quien consideraba como su “más bella invención”. Por otra parte, el sultán tenía sus propios motivos para observar al líder rifeño como un potencial concurrente. Abdelkrim recibe el apoyo de jefes de tribu y notables de las tribus rifeñas, que le juran lealtad y lo erigen en emir para conducir la guerra contra los españoles y gobernarlos. Esta *bey'a* ofrecida a Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi alberga un peligroso paralelismo con la *bey'a* en el origen del contrato entre el sultán y sus súbditos. La *bey'a* es la ceremonia anual en la que sus súbditos juran lealtad al soberano de Marruecos, inspirada en la ceremonia que los musulmanes llevaban a cabo para evidenciar su lealtad a los descendientes del profeta Mahoma. Como descendiente de éste, la base de la legitimidad, y autoridad, del sultán-rey marroquí proviene de su linaje sagrado. Esta ceremonia sigue un estricto protocolo, en el que los notables del régimen, representantes electos y otras autoridades se presentan ante el rey, que se encuentra sobre su caballo vestido con una túnica dorada y protegido por su guardia. Los dignatarios se prosternan ante el monarca, saludando fervientemente su estatuto de comendador de los creyentes antes de retirarse con deferencia. Es así como, a través del reconocimiento de su autoridad temporal y espiritual, Abdelkrim se sitúa en una clara situación de competencia con el sultán alauita.

La legitimidad de Abdelkrim entre las tribus rifeñas le permite poner en marcha un gobierno para dirigir la república del Rif, que él mismo proclama. El concepto republicano le habría sido aconsejado al emir por un amigo, el hombre de negocios francés Daniel Bourmancé-Say, como un modo de atraer el interés de la opinión pública europea. En Francia, comunistas y surrealistas que sostienen la lucha anticolonial de Abdelkrim contribuye a introducir un valor democrático y un acentuado romanticismo revolucionario a la flamante república. Inquieto por las simpatías que se estaba granjeando en el viejo continente y la potencial competencia que podría suponer El Jatabi para su protegido, Moulay Youssef, Lyautey envía sucesivos informes a París en los que pone de relieve cómo Abdelkrim es considerado por los rifeños como «el único sultán de Marruecos», enfatizando que en el Rif se rezaba en nombre de este y no del

auténtico comendador de los creyentes. Según el testimonio de Mohamed Azerkane, cuñado de Abdelkrim y ministro de Asuntos Exteriores de la República del Rif, el líder rifeño no albergaba veleidad alguna de suplantarse al sultán. No obstante, decepcionado por la pasividad de Fez desde el inicio de la guerra del Rif, Abdelkrim habría puesto en tela de juicio el rol de Moulay Youssef, a quien consideraba un «impostor» y una suerte de títere de la Residencia General del Protectorado.

La idea de que Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi querría dominar todo Marruecos y reemplazar al sultán no sería más que el resultado de la propaganda orquestada por el mariscal Hubert Lyautey. Las autoridades del Protectorado temían el auge del dirigente rifeño que terminó por sobrepasar los límites del Protectorado español, atacando la zona francesa y apuntando directamente hacia Fez. Para contrarrestar al rifeño Lyautey se vale de uno de sus mayores activos, a saber, el arma espiritual que representa el sultán. Moulay Youssef llega a Fez antes que Abdelkrim, queriendo evidenciar que el emir ha fracasado en su intento de conseguir la capital espiritual marroquí y acabar con la autoridad jerifiana. Ese mismo día, en todas las mezquitas, es leída una misiva del sultán en la que, citando al profeta Mahoma, se enfatiza que *«la anarquía está dormida, maldito sea aquel que la despierte»*. A modo de respuesta, el emir rifeño despliega enviados por todo Marruecos portadores de un mensaje dirigido a notables, jerifes, ulemas y caídos, enfatizando que cuando Moulay Youssef habla de «orden», Abdelkrim responde invocando un argumentario religioso, la yihad como elemento federador, la *umma*, el deber del creyente, la tierra del islam ocupada por cristianos y la corrupción del entorno cristianizado del sultán.

### 3.3.6 Enemigo de la nación marroquí

El movimiento nacional etiquetó a Abdelkrim en los años cincuenta del pasado siglo como «enemigo» de la integridad territorial de Marruecos. Se le acusó de albergar veleidades secesionistas sobre la base de un documento de 1956 en el que explica que la independencia de Marruecos no debe implementarse de forma aislada, sino que debe sobrevenir al mismo tiempo que la de Argelia y Túnez. Las acusaciones de los nacionalistas provendrían de los diferendos que lo enfrentaban al líder del Partido del Istiqlal, Allal El Fassi, opuesto a la idea de vincular la independencia marroquí a la del resto de países magrebíes colonizados por Francia. Dos personalidades enfrentadas muy diferentes entre sí, siendo ante todo El Jatabi un guerrero y El Fassi un genuino político. Mientras que dirigentes árabes y de otras latitudes, incluido Ernesto Che Guevara, que reconoció la inspiración y modelo que supuso el líder rifeño en la estrategia del comunismo revolucionario latinoamericano, asumen la deuda contraída con Abdelkrim; Allal El Fassi no duda en tildar la guerra del Rif de «insurrección». Los desencuentros y tensiones entre ambos, El Jatabi y El Fassi, eran conocidos, lo cual no evitaba que el fundador del Istiqlal intentara ver al emir para presentarle sus respetos cada vez que se encontraba de paso en El Cairo, si bien éste declinaba la visita de forma diplomática, pretextando enfermedad o simplemente cansancio. Reinterpretaciones recientes de historiadores marroquíes han enfatizado la dimensión nacional de la lucha de Abdelkrim, presentándolo como un «patriota» que pretendía liberar a todo el país del colonialismo sin por ello querer erigirse en el nuevo soberano de Marruecos suplantando al sultán, tal y como las autoridades del Protectorado habían divulgado de forma interesada.

La visión perniciosa que se ha querido verter de Abdelkrim desde algunos sectores del nacionalismo marroquí queda en evidencia en algunos pasajes de un trabajo reciente de Abdallah Laroui (2016: 42-43). El intelectual describe lo que alguien que había combatido en la guerra del Rif, un tal Mohamed Benallal, le había relatado y que presenta como «(auténticas) causas de la guerra (del Rif), que no son las que se avanzan habitualmente». Para desacreditarlo



de partida, poniendo en tela de juicio su amor a su tierra, su fe musulmana y el respeto profesado a su progenitor, enfatiza que los inicios de Abdelkrim habían sido del lado de España, que «llevaba sombrero y comía cerdo como cualquier otro soldado español», considerándose el futuro emir rifeño como un sujeto más del país ibérico, y que se hallaba incluso en malos términos con su padre. La conclusión de Laroui es que el origen de «todo el asunto rifeño» es el anhelo de venganza de Abdelkrim, que se sintió mal recompensado por los servicios prestados, traicionado, siendo aprisionado y debiendo éste evadirse de la cárcel, empresa en la que se fractura una de sus piernas.

La guerra del Rif ha dejado recuerdos mitigados entre los nacionalistas marroquíes. Abdelkrim se presenta como competidor del sultán, como un peligroso rival, y en realidad lo fue. Al menos por el hecho de que es en nombre del Majzén que se realizan las operaciones militares francesas porque la «pacificación» se hizo contra la Resistencia, que era eminentemente bereber, y en beneficio del sultán y su sistema. Esto hace de la contienda rifeña una suerte de tabú para la historia oficial marroquí y habrá que esperar hasta el advenimiento de Mohamed VI, en 1999, para que el soberano confiera una cierta legitimidad al movimiento de liberación encabezado por Abdelkrim, y esto en el marco de su política de normalización con el Rif y reconocimiento de la amazighidad. El *Manifiesto bereber* (2000), en su octava reivindicación, señala que «*el Marruecos de la Era de la Independencia ha dolorosamente vivido el escándalo del rechazo largo tiempo opuesto a la atribución del nombre Mohamed Abdelkrim El Jatabi a avenidas, establecimientos escolares o universidades*».

Mientras Marruecos sigue debatiendo si Abdelkrim El Jatabi era o no secesionista, y si albergaba algún tipo de aspiración a ocupar el trono alauita, los rifeños han hecho su propia interpretación de los hechos históricos. En los años cuarenta, cuando El Jatabi se encuentra exiliado en la isla de La Reunión, el movimiento nacional marroquí glorificaba la época en la que el emir desarrollaba su combate contra el colono. En los años sesenta, la mitificación de la epopeya de Abdelkrim como ejemplo de lucha contra el colono está casi concluida. Hasta entonces el emir es considerado como una figura de pro del islam y del arabismo, aunque, como algunos evocan, su arabismo sería una opción puramente estratégica, que se inscribía afinadamente en el contexto ideológico de la época, un discurso muy conveniente y acorde al lugar de su exilio, El Cairo, que albergaba el grueso de líderes árabes anticolonialistas. No será hasta la década de los ochenta del pasado siglo, sobre todo tras la contención de las protestas de Nador de 1984, cuando el régimen de Hassan II reprime sin contemplación las manifestaciones contra el alza de los precios, que la berberidad de Abdelkrim se hace patente, introducida en el centro del debate y propulsada por las reivindicaciones del movimiento amazigh.

Como queda en evidencia marcha tras marcha, manifestación tras manifestación y, de forma particular, con el estallido del Hirak, las nuevas generaciones de la región albergan la concepción de un emir partisano de un Estado independiente rifeño, mostrando con orgullo, cada vez más, banderas de la República del Rif y retratos de El Jatabi. Los jóvenes quieren ver rehabilitada la memoria histórica de la región y que ésta se inscriba de forma consecuente en la historia nacional de Marruecos. Éstos no dudan en denunciar, alto y claro, lo que consideran una «falsificación de la historia», tal y como ocurrió en 2014, cuando un grupo de activistas opuestos al Alto comisariado de los resistentes se negó a que se definiera la victoria de Abdelkrim como «una epopeya del trono y del pueblo por la independencia y la unidad nacional», en lugar de cómo un éxito de los rifeños y de su República. La repatriación del cuerpo de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, enterrado en El Cairo, es otro tema de discordia, ya que no existe consenso sobre el lugar donde hipotéticamente debieran reposar los restos del emir del Rif. Mientras que militantes y actores asociativos defienden que éste sea inhumado en



Ajdir, su localidad de origen y donde estableció la capital del Estado rifeño, un lugar de alto valor simbólico, los familiares de Abdelkrim abogan por que sus restos descansen en Rabat, un emplazamiento donde el recuerdo del emir del Rif sería mucho menos embarazoso para el régimen.

### 3.4 EL RIF EN EL MARRUECOS INDEPENDIENTE

Mohamed V encarna el paso del Protectorado a la independencia tras haber acompañado el surgimiento del movimiento nacional, siendo el único de su dinastía en ocupar el trono bajo dos títulos diferentes: el de sultán, desde 1927, y el de rey, a partir de 1956. Escogido por el poder colonial en virtud de su «insignificancia», al ver la Residencia General francesa en él un dirigente manejable, de gran utilidad para sus veleidades de control sobre los indígenas. El Protectorado le reservó únicamente un lugar simbólico en el Majzén colonial, de carácter puramente religioso. El primer rey de Marruecos ha sido retratado como un hombre prudente, amable y sencillo, consciente no obstante de la importancia de su poder, incluso si este no era más que simbólico, al menos en sus inicios. El movimiento nacional emerge tímidamente en los años treinta tras la proclamación del llamado «dahir bereber», cuyo objeto era la adaptación de la justicia consuetudinaria tribal al contexto de la época, preservando la tradicional autonomía de las tribus bereberes, sustrayéndolas de la *sharía* y manteniendo su derecho costumbrista (*orf* o *izref*). La población marroquí estaba compuesta en más de sus tres cuartas partes por bereberes organizados en tribus y durante los primeros años del Protectorado se habían multiplicado las medidas para salvaguardar sus particulares instituciones y jurisdicciones, a través de la promulgación de dahires y órdenes del visir, sin que ello fuera objeto de contestación. El particular contexto del último tramo de la década de 1920, de fermentación intelectual en el mundo árabe, es terreno abonado para desatar la movilización y las elites tradicionales sólo necesitan un pretexto para actuar.

El «dahir bereber» provoca una reacción esencialmente religiosa, conscientes los líderes nacionalistas de la época del impacto que el decreto podría tener en el Medio Oriente en la medida en que se vehiculara el mensaje de que islam es atacado. Además, la coyuntura económica marroquí era adversa, marcada por la sequía y una plaga de langosta, que acabó con las cosechas, y una crisis del artesanado de las ciudades que no podía hacer frente a la competencia de los productos europeos. Existe un clima de agudo malestar entre la población y la promulgación del dahir fue la ocasión de exteriorizar este descontento y resentimiento. Las protestas comienzan en las mezquitas a través de la recitación del *Ya Lafit*, apelando a la misericordia divina en tiempos de calamidad. Una delegación de nacionalistas acude al sultán Moulay Ben Youssef, el futuro Mohamed V, pero en vano. La Residencia General responde con represión y detenciones, alimentando aún más el descontento. Durante la década siguiente el movimiento nacional crecerá de forma exponencial, conformando círculos, células, “sociedades secretas”, asociaciones culturales, escuelas libres y luego partidos políticos, entre los que se destaca imponentemente el Istiqlal que, fundado por un miembro señalado de la burguesía de Fez que pasa por ser uno de los grandes renovadores del salafismo en Marruecos, Allal El Fassi, reclama primero la autonomía y más tarde la independencia de la “patria marroquí”. El incipiente nacionalismo hace del sultán un referente, consciente de su aura entre los marroquíes, tradicional autoridad temporal y espiritual susceptible de aunar a súbditos de todas latitudes y extracciones. Y el sultán acaba por aliarse con los notables nacionalistas convirtiéndose en rey patriota.

Marruecos alcanza oficialmente su independencia de Francia y España en abril y marzo, respectivamente, de 1956. La preliminar euforia consensual da paso a un escenario de competición abierto por el control del campo político del flamante Reino de Marruecos. Pronto

queda al descubierto la rivalidad existente entre actores, desatándose de forma señalada las hostilidades, aunque no únicamente entre Palacio e Istiqlal. La principal organización nacionalista está atravesada por sustantivas tensiones, fragmentada entre un grupo de notables burgueses, proclives a una alianza con la monarquía para repartirse la influencia e intereses del nuevo Estado, y una facción mucho más «activista», de masas, imbuida del republicanismo y socialismo panárabe, partisana de la vía de un régimen de partido único. A la cabeza del ala conservadora del partido, los «viejos turbantes», Allal El Fassi negocia lo esencial con Palacio, saliendo su casta reforzada y confirmándose su visión de un Marruecos tradicional, postergando *sine die* la revolución social que anhela el polo activista de su formación. Las tensiones terminan por estallar a finales de 1959, fragmentándose el Istiqlal entre una derecha nacionalista y un ala socialista convertida en la UNFP. A partir de ahí se desata otro duelo entre Hassan II y la izquierda, haciendo Palacio del ejército, la policía y los notables rurales herramientas privilegiadas para contrarrestar el auge de su oponente.

Si en los años 1940 el sultán Mohamed Ben Youssef supo adherir el movimiento nacional y jugar en su propio terreno burgués, urbano y reformista, para encarnarse en el rey Mohamed V, toda vez el país ha accedido a su independencia, el trono se percata de que debe ir más allá de las ciudades, allí donde el Istiqlal no puede llegar por su propia naturaleza e idiosincrasia. Para llevar a cabo esta empresa se establece una línea de fractura entre dos Marruecos y el poder interpela al campesinado frente a la urbanidad nacionalista, azuzando la división entre bereber y árabes, entre miseria rural y supuesta opulencia de las urbes, y enfatizando las perniciosas implicaciones de la hegemonía de un único partido, de la revolución socialista y de la influencia de potencias extranjeras en el país, en un contexto internacional de guerra fría. Se precipita así la creación del Movimiento Popular (MP), un partido de bases rurales y berberista, aliado de Palacio para contrarrestar al partido urbano y arabista hasta entonces hegemónico. El MP ve la luz en 1957 bajo los auspicios de Mahjoubi Aherdan y Abdelkrim Khatib, leales monárquicos, ex oficiales del ejército francés que se convertirían en referentes del Ejército de Liberación Nacional (ELN). Algunos ven en el MP la prolongación política de la resistencia armada y del ELN. Combatido y prohibido en sus inicios, celebra su congreso constitutivo tras la promulgación del dahir sobre las libertades públicas del 15 de noviembre de 1958. Con unas bases eminentemente rurales y bereber, el partido se implantó rápidamente a lo largo y ancho de la geografía marroquí.

#### **3.4.1 Lucha por el control del ejército**

Las vicisitudes políticas más evidentes de la época no ocultan que la competición entre los principales actores en liza durante la post independencia está muy marcada por el uso, y abuso, de la violencia. Ataques, secuestros y asesinatos políticos están a la orden del día. La disputa por el control de la administración territorial entre monarquía e Istiqlal adopta un cariz especial en el Rif, cuyas especificidades históricas continúan marcando, y lastrando, su relación con la autoridad central. La epopeya de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, la herencia de la guerra del Rif y de su República independiente, así como el dinamismo y autonomía de los comandos del ELN en la zona y la multiplicación de las protestas civiles, hacen del control de la región un objetivo prioritario en el marco de la competición por el poder. Durante los primeros meses de la independencia, Palacio e Istiqlal miden sus fuerzas en un intento de dismantlar el ELN en el Rif, dando comienzo un periodo en el que se desatan nuevas suspicacias entre la región y el poder oficial, que deteriorarán aún más las relaciones. En junio de 1956 es asesinado en Fez Abbas Messadi, líder del comando del ELN en el Rif oriental y considerado como el principal escollo para que la Resistencia deponga completamente las armas e integre el nuevo ejército oficial de las Fuerzas Armadas Reales (FAR). A partir de

1958, la presencia generalizada del ejército en la región, el clima de insurrección y el uso masivo de armas pesadas sobre la población, constituyen para la monarquía una oportunidad para marcar distancias con respecto a su rival y asentar su presencia efectiva y autoridad en un territorio que aún suscita los más profundos temores y recelos de la dinastía Alauita.

En aras de mantener y consolidar la institución monárquica, Mohamed V, el rey «libertador», prestó especial atención a la sucesión dinástica y cuando Hassan II es coronado, en 1961, el trono ya dispone de un sólido aparato administrativo de fieles servidores e importantes instancias de coerción a su servicio, convirtiéndose las FAR y los diferentes servicios de seguridad la piedra angular de la ascendiente del nuevo soberano sobre el sistema político y la sociedad en general. Las FAR no sólo recuperan la estructura territorial e instalaciones de los ejércitos francés y español, sino que perpetúan el papel de las tropas coloniales en el mantenimiento del orden y la seguridad interior, estimándose que al menos dos quintos de los oficiales han sido formados en los ejércitos francés y español. Consciente de su importancia, ambos, Mohamed V y Hassan II, priorizan el control y fidelidad del ejército y de los cuerpos de seguridad en detrimento de su principal competidor de la época, el Istiqlal. Si bien se invoca recurrentemente el papel simbólico del rey, y se apela a la religión como instrumento en manos de la monarquía para consolidar su predominio sobre el resto de los actores, y la multiplicación de alianzas de Palacio con determinados grupos sociales, es el uso de la violencia el que se antoja decisivo para la consolidación del poder Alauita. Es a través de la coerción que el rey afirma su superioridad política, avasallando a los diferentes actores, manipulando las elecciones, dirigiendo la acción del parlamento y controlando el aparato de seguridad, que le permite mantener elevados niveles de violencia, intimidación, arrestos y torturas de opositores, limitando la movilización social. La monarquía se reafirma como actor central del régimen, aplastando a sus adversarios bajo el pretexto de amenazas, más o menos verídicas, contra el orden público y la seguridad interior.

El «irredento» Rif se presenta como la ocasión idónea para que la monarquía apunte las bases de su poder. Los acontecimientos en la zona sobrevienen en un momento en que Marruecos atraviesa una situación crítica con multitud de problemas vinculados a la gestión del nuevo Estado tras la independencia, con crisis abiertas a múltiples niveles, político, económico y social. La feroz represión de las revueltas rifeñas de finales de los años cincuenta marcan un hito en la afirmación de Palacio sobre el resto de los actores, sentando las bases del sistema autoritario de Hassan II. El Rif «separatista» es también el punto de partida para imponer una concepción unánime de la comunidad política en Marruecos bajo el tríptico «Alá, patria y rey», normalizándose el rechazo, e incluso el combate, contra aquellos que ponen en tela de juicio las bases de la sacrosanta tríada, silenciando narrativas alternativas y lecturas diferentes de la historia. El refractario es degradado, criminalizado, tildado de problemático, de agitador, de subversivo y sedicioso, traidor, partisano de agendas extranjeras o mercenario a sueldo del enemigo, un enemigo, que no adversario, a erradicar, contra quien todo vale. La represión de las revueltas del Rif son la antesala de los conocidos como «años de plomo», una época marcada por los arrestos arbitrarios, desapariciones, torturas, juicios sumarios y asesinatos, que sirven para consolidar el poder sin paliativos del rey Hassan II.

### **3.4.2 El asesinato de Abbas Messadi**

A mediados de los años cincuenta la agreste geografía del Rif vuelve a acoger a la resistencia armada contra la colonización extranjera. A partir del 2 de octubre de 1955 el ELN efectúa los primeros ataques contra posiciones y puestos militares franceses en el denominado «triángulo de la muerte», entre Igzenayén, Aknul, Bured y Tizi Usli, en la provincia de Taza, al norte de Fez. En la génesis del ELN se halla un grupo de resistentes de la zona del

protectorado francés refugiados en la zona española que, en coordinación con elementos del Partido del Istiqlal y otras personalidades sin filiación partisana, fundan una milicia que debía empezar a combatir el 1 de noviembre de 1954, al mismo tiempo que se desataba la revolución en la vecina Argelia. No obstante, sobre todo por problemas de logística, hubo que esperar hasta octubre de 1955 para que las primeras operaciones militares se desplegaran en el Rif y luego se propagasen hacia el Medio Atlas. Algunos imputan la creación del Ejército de Liberación a una iniciativa de finales de los años cuarenta del Comité de Liberación del Magreb con sede en El Cairo y presidido por Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi. Memorias de antiguos combatientes en la zona y testimonios recogidos por historiadores dan cuenta de células de resistencia armada en el Rif a partir de 1951, a cuyo frente se habían situado antiguos soldados y oficiales que habían combatido bajo las órdenes de Abdelkrim, algunos de los cuales habrían acudido a El Cairo a solicitar su consejo y aprovisionarse de armas. En la primavera de 1955, miembros de estas células establecen contactos con el comité director del Ejército de Liberación en Tetuán y tras haber instalado en Nador el comendo regional, éstos colaboran para la activación del ELN, movilizándolo a la población y organizando los primeros núcleos armados.

Con el regreso de Mohamed V de su exilio y la proclamación de la independencia, a pesar de las presiones recibidas para abandonar la lucha e integrar el nuevo ejército regular de las FAR, el ELN rechaza deponer las armas. Tras la negativa, en un primer momento, se encuentra la voluntad de ejercer presión sobre Francia en el marco de la negociación que se estaba desarrollando sobre los términos de la independencia. Además, al igual que Abdelkrim, que continuaba muy activo desde su exilio cairota, los combatientes eran partidarios de proseguir la lucha hasta que no quedase un solo soldado francés en el Magreb, una eventualidad acordada formalmente en el Congreso de Madrid de 1954 entre mandos de la resistencia armada marroquíes y argelinos. A instancias del Istiqlal y sus aliados en el buró central de la resistencia en Casablanca, se trata de acelerar la transferencia de combatientes del norte hacia el sur del país, hacia la zona de Tinduf y de Sidi Ifni, excluidas de los acuerdos de independencia, para proseguir la «liberación» de Marruecos. Otros incluso abogan por dirigir las tropas hacia el este en aras de ayudar a los *muyaidines* argelinos en su guerra contra Francia. Pero más allá de la prosecución de la lucha por convicciones ideológicas, lo cierto es que altos mandos del ELN perciben con recelo la integración de sus tropas en las nacientes FAR, en la medida en que estaban intervenidas por oficiales franceses y marroquíes que habían servido a los ejércitos galo y español, unos oficiales que a ojos de la monarquía inspiran mayor confianza en virtud de su mayor profesionalismo y baja politización.

En ausencia de un ejército regular, el ELN, en connivencia con la resistencia urbana, se ha erigido en poco tiempo en un actor dotado de una auténtica fuerza, con el que hay que contar. Su control se convierte en un desafío mayor para la monarquía y el Istiqlal, un activo que podría inclinar la balanza de uno u otro lado en su particular disputa por el poder. Mohamed V no cesa de recibir presiones de parte de Francia para que se disuelva el ELN, si bien éste era perfectamente consciente de la necesidad de contar con esta milicia a su lado, bajo su autoridad. De ahí la multiplicación de llamadas a los miembros de las milicias resistentes a disolverse e integrar las FAR, oficialmente constituidas el 14 de mayo de 1956. En el Rif, varios miles de milicianos deponen las armas durante marzo y abril de 1956, pero no será hasta el mes de julio, tras el asesinato del comandante de la resistencia en el Rif oriental, Abbas Messadi, que la entrega de armas es masiva. Por su parte, el Istiqlal, que controla la resistencia urbana, intenta convencer a los dirigentes del ELN de someterse a la autoridad del partido, si bien las relaciones entre milicianos y políticos eran tensas. Una parte de los responsables del ELN, muchos de los cuales provenían de la resistencia urbana y, perseguidos por las autoridades coloniales, tuvieron



que refugiarse en el norte, no ocultaban su desprecio hacia la acción política y el Istiqlal, siendo Abbas Messadi el más paradigmático dentro de esta categoría de refractarios líderes resistentes.

Mohamed Ben Abdelá Touil Nasiri, alias Abbas Messadi (1925-1956), es originario de la región de Khenifra, en el Medio Atlas, aunque otros autores sitúan sus orígenes en Zagora, en el sudeste, y no llega al Rif hasta el verano de 1955. A pesar de su tardía llegada a la región, Messadi se convertirá en parte importante de la historia rifeña, en un héroe local, un referente casi al mismo nivel que Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi en el imaginario colectivo de los habitantes de la zona. De joven emigra a Casablanca, donde empieza a trabajar en una fábrica de embalaje. Integra la resistencia urbana de la mano del entonces valedor de la lucha anticolonial casablancuesa, Brahim Roudani (1907-1956), siendo detenido en 1954. Messadi logra huir y llega hasta la zona norte controlada por España, donde es nombrado por el comité de Tetuán del ELN al frente del comando del Rif oriental en junio de 1955. Messadi es orgulloso e intempestivo, lo cual le granjea no pocas enemistades, pero también es valiente y destaca por sus capacidades para la organización militar y la lucha, que quedan patentes durante el otoño de 1955, cuando sus huestes causan importantes pérdidas a las tropas francesas. A menudo es presentado como líder del ala extremista del ELN, ya que no es un monárquico entusiasta, rechaza cualquier tentativa de injerencia o control del Istiqlal sobre el ELN, es firme partidario de continuar los combates hasta la independencia de todos los países del Magreb y se opone a la integración en las FAR.

Messadi es ante todo un virulento opositor a la intervención de los partidos políticos en los asuntos del ELN. Alberga una especial inquina contra el Istiqlal y, de entre todos los dirigentes de la formación nacionalista, profesa un particular odio por la figura de Mehdi Ben Barka. En 1954, el dirigente del Istiqlal había rechazado las insistentes demandas de financiación de la acción armada de Messadi. En enero de 1956, en Madrid, Messadi rehúsa la presencia de Ben Barka en un consejo cerrado de coordinación de jefes de la lucha de liberación del Magreb. A principios del mes de junio de ese mismo año Ben Barka visita varias guarniciones del ELN con el pretexto de realizar un reportaje periodístico para el diario *Al Istiqlal* del que él mismo era director. Llegado al campamento de Messadi, a Ben Barka se le impide el acceso, dando lugar a un altercado entre ambos personajes. Quedan nuevamente en evidencia las tensas relaciones imperantes entre el Istiqlal y una parte de los mandos del ELN en el Rif, que estaban en contacto con el Comité de Liberación del Magreb presidido por Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi desde Egipto, de ahí que algunas fuentes defiendan el rol del emir en la conformación del EL. Apenas unas semanas después del más reciente enfrentamiento con Ben Barka, el 27 de junio de 1956, Abbas Messadi es hallado muerto en el interior de un vehículo en el barrio de Bab El Khoukha, en Fez.

Los testimonios de la época apuntan la tesis del secuestro por militantes del Istiqlal para forzarlo a negociar con el buró de Casablanca, apuntando que cuando Messadi intentó escapar, una bala acabó accidentalmente con su vida. Algunos, como el propio Hassan II o Mahjoubi Aherdan, acusan directamente al secretario de organización de la formación nacionalista, Mehdi Ben Barka, de ser el promotor del asesinato de Messadi. En el otro bando, militantes del Istiqlal próximos de Ben Barka evocan la pista de la policía secreta bajo las órdenes directas del príncipe heredero. La indignación en las filas de la Resistencia es grande por la muerte de su dirigente. Circulan rumores sobre un eventual avance de las milicias del ELN del Rif hacia Fez para vengar a su comandante. La tensión es patente en Rabat. Mohamed V se concierta con Moulay Hassan para movilizar a las tropas disponibles y evitar lo peor. En paralelo, se multiplican esfuerzos para identificar y arrestar a los asesinos de Messadi. El dirigente del Istiqlal Mohamed Karim Hayaj Lamzabi es detenido en la región de Taounat como presunto homicida. Según el relato de Hassan II en su libro de memorias, durante el interrogatorio Hajaj



asume el asesinato de Messadi bajo orden directa de Ben Barka. Aún tras haber reconocido el crimen y ser proclamado culpable, Hayaj es inopinadamente liberado poco tiempo después, suscitando todo tipo de interrogantes sobre las circunstancias de la muerte del comandante de la Resistencia en el Rif y una supuesta complicidad de Palacio.

El asesinato de Abbas Messadi constituye un hito en las ya de por sí tensas relaciones entre el ala radical del Istiqlal de Ben Barka y la monarquía, encarnada en la figura del jefe de Estado Mayor de las FAR y príncipe heredero, Moulay Hassan. Palacio organiza los funerales oficiales por Messadi, a quien declara “héroe de la independencia y de la monarquía marroquí”. Los partidos que habían demandado participar en la ceremonia son apartados a instancias de Moulay Hassan, que acude en persona a las exequias de Messadi y anuncia públicamente que Mohamed V asume la tutela del hijo del finado guerrero. Una iniciativa que buscaba tranquilizar a los elementos del ELN y, de paso, marcar puntos sobre el Istiqlal en el dossier de la integración definitiva de los milicianos resistentes en las FAR. El deceso del comandante Abbas Messadi supone el principio del fin del ELN en el Rif, provocando la desmovilización de sus hombres, muchos de los cuales pasan a integrar las FAR. Pero la situación dista de calmarse, abriéndose tras la desaparición de Messadi un periodo de mayor tensión y violencia, en el que los homicidios y desapariciones de combatientes del ELN se acentúan, sobre todo en el Rif.

### 3.4.3 Exacerbación del descontento

Con motivo del tercer aniversario de la fundación del ELN, el 2 de octubre de 1958 los líderes del MP, Abdelkrim El Jatib y Mahjoubi Aherdán, resuelven transferir el cuerpo de Abbas Messadi de Fez, donde había sido enterrado con todos los honores, a la localidad de Ajdir, referente de la Resistencia militar en el Rif, donde se había dispuesto un camposanto para mártires resistentes. Desde el MP se entiende que Messadi era un símbolo de la resistencia popular a quien el Istiqlal había confiscado la victoria, un mártir de la ambición y de la voluntad de dominación del partido hegemónico. El Jatib y Aherdán habían presentado una demanda de autorización para transferir el cuerpo al ministerio del Interior, sin haber obtenido respuesta. El día del entierro de los restos de Messadi, miles de personas acuden al cementerio. Además de militantes y simpatizantes del MP, asisten miembros de las diferentes facciones del ELN, del Partido Democrático de la Independencia (PDI) de Mohamed Hassan El Uazani, notables locales y simples ciudadanos. Las fuerzas de seguridad, a cuyo frente se sitúa un alto responsable del ministerio del Interior, acuden al lugar de las exequias para impedir el homenaje de forma expeditiva, registrándose altercados y enfrentamientos que se saldan con decenas de heridos y arrestos. Al día siguiente El Jatib y Aherdán son también detenidos, acusados de «transferencia ilegal de cuerpo». Cabe señalar que el cadáver de Messadi no fue el único transferido a Ajdir bajo similares condiciones, es decir, sin autorización oficial, si bien la conducción de los restos de otros miembros del ELN al camposanto para mártires se produjo sin objeciones de las autoridades y sin consecuencias penales, o de otro tipo, para los responsables. Lo ocurrido se achaca al Gobierno, entonces mayoritariamente compuesto por miembros del Istiqlal, a cuyo frente se sitúa Ahmed Balafrej, secretario general de la formación nacionalista entre 1943 y 1960. Algunos testimonios apuntan a que los reos no habían actuado solos, sino que lo habrían hecho con la anuencia tácita del rey y a instancias del príncipe heredero, con quien habrían mantenido varias reuniones en *Sable d'Or*, entre Rabat y Sijir, y en Fez. Para la monarquía sería la ocasión de inducir una crisis en el ejecutivo Balafrej apoyando discretamente a la oposición al Istiqlal y, de paso, desatar una rebelión para declarar la ley marcial que abriría la puerta a una intervención del ejército que apuntalaría su posición de liderazgo frente al resto de actores políticos. Además, el Rif no era únicamente un símbolo de la resistencia tradicionalmente enfrentado con el poder central, sino que también

representaba una de las regiones en las que el Istiqlal tenía menos presencia y gozaba de menor popularidad.

Tras el episodio de Ajdir y la detención del El Jatib y Aherdan, y de otros muchos que habían participado en el homenaje a Abbas Messadi, la contestación se desata en varias regiones bajo forma de movimientos armados, dirigidos por próximos colaboradores de los líderes del MP. El coronel Ben Miludi, amigo de Aherdan, encabeza el maquis en Ulmés. El ex caid Moha U Hadu, que había sido destituido por el Istiqlal, hace lo propio en Tajla, en el Medio Atlas, entre Fez y Taza. Masud Ayuj, un antiguo caid también proscrito por el partido nacionalista, desata las hostilidades en el denominado “triángulo de la muerte”, no lejos de Taza. Se estima que cada uno de ellos apenas sí contaba con un centenar de hombres y unas pocas armas. Palacio envía a emisarios a negociar la rendición de los rebeldes a cambio de salvar sus vidas, pero la negativa de éstos hace que las medidas para sofocar la revuelta sean cada vez más expeditivas. Por su parte, las iras civiles se dirigen contra el gobierno del Istiqlal, a quien se considera el principal responsable de lo ocurrido. Las delegaciones del partido nacionalista en la región son incendiadas, sus militantes perseguidos y se multiplican los actos de sabotaje contra infraestructuras. A modo de respuesta, elementos próximos al Istiqlal se sitúan en el origen de numerosos incidentes, ataques e incluso muertes. La contestación popular se articula alrededor de figuras como Mohamed Selam Ameziane (1926-1996) o Mustafa Araba, personajes próximos a Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi y veteranos del ELN, quienes también habían combatido al lado de Abbas Messadi. Ellos son quienes organizan las primeras reuniones preparatorias de la revuelta civil que se prepara. El limitado movimiento de descontento primigenio contra el Istiqlal, que no contra la institución monárquica, sobreviene una revuelta a gran escala, un auténtico levantamiento popular en pleno corazón del Rif. La «intifada» estalla el 5 de octubre de 1958. La contestación promueve huelgas generales, boicotea zocos y actividades económicas, así como a la administración. La agitación se extiende, alcanzando a un número cada vez mayor de tribus rifeñas. Apenas unos días después, la región se encuentra bajo control militar, obligando a los hombres a refugiarse en las montañas.

En lo que se pretende sea un gesto de conciliación para con las poblaciones rifeñas, el ministro de Defensa, Ahmed Lyazidi, visita la región. Mohamed V también envía a personalidades del Majzén de origen rifeño para tratar de calmar los ánimos, como el general Ameziane y el comandante Medbuh. Una delegación que representa a varias tribus es recibida por el rey en Rabat, el 11 de noviembre de 1958, transmitiendo al soberano una hoja con 18 reivindicaciones redactada por Abdesadeq Charrat El Jatabi, miembro de la familia de Abdelkrim. Las demandas tienen por objeto poner fin a la marginalización de la que se estima es víctima la región a todos los niveles, político, económico, social y cultural. Entre otros, se pide al soberano la evacuación de todas las tropas extranjeras aún presentes sobre el terreno, la formación de un gobierno de unidad nacional que incluya a personas de la región, la contratación de funcionarios para el Rif entre la población local, la liberación de los prisioneros políticos, garantías contra eventuales represalias para los disidentes, la reorganización de la justicia y que esta sea garantista y ecuánime, la extensión de los programas de desarrollo económico a la región, que prevea medidas contra el paro, la reducción de impuestos, la construcción de escuelas, la reapertura del instituto de Alhucemas y la arabización de la enseñanza. Uno de los puntos pide además el regreso al país del héroe local, Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi. Mohamed V señala a la delegación rifeña que el disfrute de derechos y el fin de las injusticias no son compatibles con la desobediencia civil a las autoridades, ni con la anarquía, hechos que constituyen una afrenta contra Marruecos y representan una amenaza para con la independencia recién adquirida. No obstante, el rey «libertador» promete estudiar en profundidad sus demandas y hacer todo lo que esté en su mano para satisfacerlas, designando

una comisión *ad hoc* que llevará a cabo una investigación sobre el terreno para examinar las quejas expuestas por la delegación rifeña.

A la luz de la hoja de agravios presentada a Mohamed V queda patente que las causas de la insurrección del Rif no son eminentemente políticas. La región atravesaba una delicada situación económica. España había dejado tras de sí una zona subdesarrollada, condenada al abandono. La guerra en Argelia había perturbado las migraciones estacionales de rifeños que encontraban trabajo en vendimias, recolección o en la construcción en el vecino país. Con la independencia, soldados que servían en los ejércitos coloniales fueron desmovilizados y, por tanto, dejaron de percibir la correspondiente contraprestación. Por otra parte, estos ejércitos ya no reclutaban rifeños, al menos hasta el inicio de la Guerra Civil española, cerrándose la que hasta entonces era una alternativa ocupacional. Además de las dificultades inherentes a la integración económica entre el norte y el sur, la unificación monetaria en el Marruecos independiente tuvo como resultado la desaparición de la peseta, supuso otro duro golpe para la frágil economía del Rif, ya que hasta entonces el diferencial entre divisas (franco-peseta) había hecho desarrollar el contrabando entre la zonas española y francesa, y del que vivían muchas familias. A la situación económica hay que añadir las carencias de orden social y cultural, en infraestructuras y servicios. La reunificación administrativa de Marruecos se hace a expensas de la elite rifeña, que es hispanófona. Y los representantes del Estado central que son enviados al Rif no hablan ni español ni rifeño, siendo percibidos por las poblaciones locales como los nuevos colonos, sobre todo cuando no manifiestan respeto alguno por los usos y costumbres locales. Así las cosas, con el recuerdo de Abdelkrim y su resistencia frente a los ejércitos coloniales siempre muy presente, el contexto contribuye a la exacerbación de un fuerte sentimiento regionalista, de orgullo y honor adquiridos en la lucha contra los ocupantes y que los nuevos detentadores del poder deben reconocer y respetar.

#### 3.4.4 Insurrección de 1958-59

El desencadenamiento de la crisis en el Rif coincide con el breve gobierno de Ahmed Balafrej, en liza entre el 12 de mayo y el 3 de diciembre de 1958, paralizado por el caótico escenario que atraviesa Marruecos y por la crisis en el seno del propio Istiqlal. El 25 de diciembre es investido el ejecutivo de Abdalá Ibrahim que, en lo que pretende sea un gesto hacia el Rif, incluye al capitán Mohamed Medbuh, originario de esta región, en calidad de ministro de Correos y Telégrafos. La predisposición del flamante gobierno, la liberación de El Jatib y Aherdán el 29 de noviembre sin haber mediado proceso alguno, apuntan hacia un retorno a la calma en el Rif. Pero los acontecimientos se precipitan, adoptando un nuevo sentido a partir de enero de 1959. En las montañas la resistencia armada se organiza. Mohamed Selam Ameziane es proclamado jefe del movimiento, secundado por Abdalá Sanhaj, ex jefe de la comandancia del ELN en el Rif oriental, con Abbas Messadi, y Masud Aqjuj, también ex oficial del ELN. El 5 de enero de 1959 se desencadenan explícitamente las hostilidades, registrándose enfrentamientos entre rebeldes y elementos de las fuerzas auxiliares. El gobierno Ibrahim es el encargado de sofocar la rebelión del Rif en la primavera, una «limpieza» encomendada al príncipe, comandante en jefe de los ejércitos, cuyo fin último es poner fin a la *siba* de los bereberes.

En un mensaje radiofónico retransmitido a todo el país, Mohamed V arremete contra los «agentes de la anarquía y el separatismo» y da un ultimátum de 24 horas a las tribus para deponer las armas y cooperar con las autoridades en el restablecimiento del orden. Al llamado del rey algunos vecinos dejan las montañas y regresan a sus casas, pero muchos temían represalias y se mantuvieron en el maquis. Moulay Hassan, a quien el rey había confiado el dossier en su calidad de comandante en jefe de las FAR, establece su cuartel general en Tetuán

para dirigir en persona las operaciones militares, al frente de un contingente de unos 20.000 soldados, o sea, el 80% de efectivos del ejército marroquí de la época, contando con la participación de aviones militares y armamento pesado. Las contiendas se multiplican frente a una rebelión que apenas sí disponía de armas ligeras, provocando numerosos muertos. Bajo la batuta de Mohamed Oufkir, ex capitán del ejército francés y futuro hombre fuerte de Hassan II, a quien entonces se refieren como “carnicero del Rif”, se intensifica la ofensiva, desatándose la masacre. Los soldados marroquíes no dejan nada a su paso. Los relatos de las víctimas, o de sus familiares, evocan la destrucción de cosechas, la quema de casas, robo de bienes, violaciones de mujeres, adultas y menores, un tema que sigue siendo tabú hoy entre las féminas de la zona, arrestos arbitrarios, ejecuciones sumarias de los prisioneros... Diferentes fuentes hablan también de fosas comunes donde habrían sido enterrados los muertos. Sofocada la rebelión se dio paso a las detenciones y a los juicios. Mohamed Selam Ameziane, que logra llegar a Sevilla a través de Melilla, fue condenado a perpetuidad, mientras que Aqjuj y otros cabecillas son sentenciados a penas de entre 6 y 10 años de prisión. El grueso de detenidos se benefició de una amnistía real dos años después. No existe cifra oficial alguna sobre el número de arrestos. Tampoco contamos con un baremo fiable de desaparecidos y muertos. Algunas estimaciones oscilan entre los 2.000 y 3.000 muertos, unas cifras que no se basan en estudios objetivos pero que pudieran ser factibles si tomamos en consideración el imponente despliegue de medios militares y el uso de la aviación a gran escala. Otras, quizás menos realistas, elevan la cifra de fallecidos hasta los 8.000 y 9.000.

La fosa entre el Rif y el poder central se ahonda, dejando tras de sí profundas secuelas psicológicas, políticas, sociales y económicas, que llegan hasta el día de hoy. Sofocada la rebelión a sangre y fuego, el Rif es sometido a un estricto régimen militar, que deteriora la ya de por sí maltrecha situación social, forzando a los rifeños a emigrar hacia Europa desde comienzos de los años setenta, acrecentando su leyenda de «región maldita». Después de varios meses de operaciones de «limpieza», Mohamed V lleva a cabo en junio de 1959 una gira triunfal en el Rif para marcar su victoria y exhibir su poder. En apenas dos años, el sultán convertido en rey da al traste con todos los pronósticos y se impone como auténtico jefe de Estado, la principal autoridad del país capaz de movilizar al grueso de fuerzas armadas y ejercer su control sobre la administración, al tiempo que debilita durablemente todas las oposiciones. Esta ascensión hacia el poder absoluto es facilitada por Francia y se sustenta en el apoyo del ejército, los notables rurales y la burguesía urbana conservadora, instrumentalizando convenientemente su rol simbólico. Sobre el plano político, el Istiqlal es la principal víctima del levantamiento rifeño que, sobrepasado por la evolución de los acontecimientos, deja solo al frente del país al rey y a su heredero al trono, que se reparten los roles de forma muy inteligente. Sofocada la insurrección en el Rif, en enero de 1959 el Istiqlal se divide en dos formaciones diferentes. La monarquía, sobre todo su ala más dura, encabezada por el príncipe heredero, ha ganado el pulso al Istiqlal.

La independencia se había logrado a través de una alianza entre el Istiqlal, que representaba a la burguesía urbana y al incipiente proletariado, y el sultán, contra un poder colonial que se apoyaba en las elites rurales y religiosas. En la lucha por el poder tras la independencia, los bereberes se erigen en el nuevo *Guich* sobre el que Palacio se apoya para paliar las tendencias modernistas y uniformadoras del nacionalismo urbano. Al igual que el ejército, las elites bereberes juegan un rol estabilizador, limitando la expansión de la burguesía urbana (Leveau, 1985). En su lucha contra el movimiento nacional, Hassan II se apoya en las FAR y aprovecha la situación para asentar su legitimidad y debilitar a sus opositores. Diferentes indicios apuntan a que la represión estaría programada de antemano y que el Rif fue víctima del juego por el control del aparato del Estado post-independencia (Monjib, 1992, 2014). El



gobierno del Istiqlal, impotente en todo momento para hacer frente a las revueltas en su contra, recurre al rey y a las FAR bajo control del príncipe heredero. El rey asume así el rol de moderador, árbitro y actor, ya que los insurgentes del otro lado, los rifeños, también apelan a él como alta autoridad que trasciende el aparato político y la jerarquía administrativa, para protegerlos del Istiqlal. Las víctimas aún no entienden hoy cómo unas protestas contra el partido nacionalista hegemónico para defender al rey pudieron degenerar en una respuesta tan desproporcionada de parte del poder central. La rapidez con la que se movilizaron las tropas de las FAR y su virulencia ponen en tela de juicio la buena voluntad de Mohamed V, que la entrevista con la delegación rifeña que transmitió al soberano una hoja de demandas fue una mera formalidad, al igual que la comisión de investigación desplegada sobre el terreno para dar cuenta de lo fehaciente de las denuncias de los habitantes del Rif. Para algunos, la represión del levantamiento popular será la última *harka*, la última expedición punitiva de los soberanos de Marruecos en la región.

### 3.4.5 Revueltas de 1984

«*La gente del norte ya ha conocido la violencia del príncipe heredero. Sería mejor para ellos que no conozcan la del rey*». Así es como Hassan II se dirigió a los habitantes del norte, pero también de otras latitudes de Marruecos, en reacción a los disturbios populares que sobrevienen en 1984 en diferentes puntos de la geografía del país. Adoptando un tono grave y despreciativo, el monarca no dudó en recordar a sus súbditos de lo que es capaz para conservar el poder e imponer su autoridad. El soberano Alauita hacía alusión a la represión feroz que, en su calidad de comandante en jefe de las FAR, condujo contra estas mismas regiones un cuarto de siglo antes, cuando aún era Moulay Hassan, el príncipe heredero. La opción retórica del soberano no es baladí, recordando de forma consciente hechos que han marcado a generaciones, interpelando a la memoria histórica de todos y cada uno de los marroquíes, particularmente a los rifeños, uno de los episodios más determinantes, y quizás menos conocidos, de la historia reciente del Reino, a saber, la represión de la insurrección rifeña entre 1958 y 1959. Un dramático acontecimiento que cristaliza las tensiones, contradicciones y luchas políticas, y sociales, que caracterizaron el Marruecos post-independencia.

Entre 1981 y 1984 se produjeron en Marruecos las conocidas como «revueltas del hambre» o «revueltas del pan». El contexto socioeconómico de la época era aciago, inmerso el Estado marroquí en pleno proceso de ajuste estructural incentivado por el Fondo Monetario Internacional (FMI) y el Banco Mundial (BM), unido al elevado gasto militar para hacer frente a la guerra abierta contra el Frente Polisario en el frente saharauí. Las exportaciones no lograban despegar, mientras que el coste de los productos de importación, sobre todo de los hidrocarburos, no dejaba de aumentar. Se estima que en 1984 Marruecos tenía una deuda exterior próxima a los 7.000 millones de dólares, con los salarios congelados desde tres lustros atrás y la inflación rondando el 300%. La población pagaba las consecuencias de las opciones económicas del régimen y del endeudamiento público. La oposición al régimen, eminentemente izquierdista, canalizó el clima de crisis para exigir de las autoridades la implementación de profundos cambios económicos y políticos. La subida de las tasas estudiantiles había provocado revueltas en institutos y universidades, primero en Marrakech, en diciembre de 1983, y ulteriormente en ciudades como Safi, Agadir, Meknés y Rabat. Las protestas se extendieron a otras regiones del país y de forma particular al norte. Tres años después de los trágicos disturbios de Casablanca provocados por el alza de los precios de los productos de primera necesidad, fue la ciudad de Nador la que sufrió la represión y arrestos masivos a consecuencia de las movilizaciones populares que sobrevinieron el 19 de enero de 1984. La respuesta ante los contestatarios fue la represión violenta de los cuerpos y fuerzas de seguridad, utilizando



contra las poblaciones civiles artillerías, tanques y helicópteros, además del uso de los tribunales para perseguir y erradicar cualquier pretendida amenaza que pudiera provenir de la oposición al régimen.

Primero como revuelta estudiantil en Alhucemas, que se propagó a Nador, a partir del 19 de enero de 1984 los habitantes del Rif se sublevan contra sus condiciones de vida bajo el régimen de Hassan II. Al incremento del coste de la vida y de los productos básicos, y el incremento de las tasas del Bachillerato y universitarias, hay que añadir como factores de malestar el subdesarrollo endémico de la zona debido en buena medida a la marginación de la que es objeto por las autoridades centrales, la inexistencia de tejido productivo e industria, las elevadas tasas de paro y ausencia de perspectivas de futuro, y los recortes presupuestarios en materia social, además del endurecimiento de los controles para con las actividades ilícitas, sobre todo el comercio informal con la vecina Melilla al que querían imputar tasas de acceso de entre 100 y 500 dirhams (entre 9 y 45 euros), lo cual repercutiría negativamente sobre las condiciones de vida de las muchas familias que vivían de este contrabando.

La contestación comienza en Alhucemas, donde se observan huelgas y manifestaciones estudiantiles que son violentamente reprimidas por las autoridades, lo cual empuja a los estudiantes de Nador a solidarizarse con sus vecinos. La revuelta sobrepasa el marco estudiantil y acaba por contagiar a otros sectores de la población, que protagonizan manifestaciones durante tres días. Provenientes de diversos puntos de la ciudad, los manifestantes convergen hacia la avenida de las Fuerzas Armadas Reales, la principal arteria de Nador. Al reagruparse la contestación un sector radical se entremezcla con pacíficos manifestantes desatándose los disturbios, arrasando el mobiliario urbano, establecimientos comerciales o vehículos, que son calcinados. La contundente intervención de las fuerzas del orden no se hace esperar. Sobrepassados por la evolución de acontecimientos y con un número limitado de efectivos, presas del pánico, las fuerzas del orden empiezan a tirar con balas reales sobre todo lo que se mueve. Se oyen disparos de metralleta desde un helicóptero que sobrevuela la escena.

El balance presentado el 25 de enero por Mohamed Karim Lamrani (1919-2018) en su calidad de primer ministro da cuenta de 16 muertos y 37 heridos. Testimonios de víctimas y familiares de víctimas estiman «ridículas» las cifras oficiales, elevando el número de fallecidos a 70, al menos, mientras otros elevan la cifra hasta 80 e incluso hasta 84 muertos. Es difícil establecer un balance fehaciente, ya que los cuerpos sin vida de los manifestantes caídos por las balas son recogidos e introducidos en camiones que los conducen al lugar donde serán enterrados, y que aún hoy se desconoce, apuntando asociaciones locales a la existencia de fosas comunes como la del cuartel de Tawima, hallada accidentalmente el 29 de abril de 2008, cuando unos obreros que efectúan trabajos en las instalaciones militares descubren 15 cadáveres. Tampoco se ha podido establecer cuántas personas perecieron en el hospital El Hasani porque los registros desaparecieron. Además, no se ha podido fijar el número exacto de desaparecidos, cuyas familias no tenían medio alguno de probar que sus próximos habían sido abatidos durante los disturbios. En lo que concierne a Alhucemas, ni tan siquiera hay una estimación oficial. Testigos de la época aseguran que la morgue del hospital estaba saturada y que las autoridades se habían hecho con el control de las cámaras frigoríficas del puerto de la localidad para depositar los cadáveres.

Durante las horas y días posteriores al inicio de la contestación, llegan a Nador refuerzos militares procedentes de otros puntos del país. Se multiplican los arrestos, estimándose en casi 500 las personas que fueron detenidas, muchas de las cuales aseguran no haber participado en las manifestaciones. Los reos permanecen varias semanas bajo arresto en los calabozos de la comisaría central de Nador, donde fueron víctimas de torturas. El grueso de detenidos fue sentenciado a 10 años de prisión en procesos poco equitativos, sin apenas garantías, en los que

las penas parecían haber sido dictadas de antemano, según han declarado abogados defensores locales. En algunos casos, los detenidos eran víctimas de simples ajustes de cuentas. En otros, aquellos que eran torturados, bajo presión, desvelaban los nombres que se les pasaban por la cabeza, sin más. Fueron detenidos militantes de formaciones legales como la USFP, de los ex comunistas del Partido por el Progreso y el Socialismo (PPS), de la Unión Marroquí del Trabajo (UMT), pero también de organizaciones clandestinas como Ilal Aman, de extrema izquierda, y miembros de los diferentes grupos islamistas que había en la época.

Algunas fuentes afirman que miembros de las fuerzas de seguridad habrían aprovechado la situación para sacar provecho, amenazando a familias acomodadas de la ciudad con implicar a sus vástagos si no mediaba el pago de importantes sumas de dinero para la época, que podían alcanzar los 50.000 dirhams (unos 4.600 euros). También existen testimonios que evocan el pillaje de efectivos del ejército, sobre todo de electrodomésticos y material eléctrico, aprovechando el caos y la confusión imperante. Las declaraciones de las víctimas, sus familiares o de testigos de la época son las únicas fuentes disponibles, ya que los medios de comunicación oficiales de la época guardaron silencio sobre el detalle de los acontecimientos y se vetó la entrada de periodistas españoles y de otros países que pretendía cubrir la información.

Las manifestaciones son plenamente sofocadas el 22 de enero, día en el que en un discurso televisado Hassan II insultaba a los rifeños, en general, tildándolos de «apaches», «contrabandistas» y *awbach* (deshechos de la sociedad), evidenciando su desprecio por el Rif, región que condenó y nunca visitó oficialmente durante su largo reinado. El soberano Alauí presenta los acontecimientos como «maniobras de desestabilización» dirigidas a perturbar la cumbre de la Organización de la Cooperación Islámica (OCI) que tenía lugar esa misma semana en Casablanca. Para Hassan II los culpables no eran otros que «agentes externos», tales como marxistas-leninistas, servicios secretos sionistas y la República Islámica de Irán. La dureza de la represión, junto con las palabras del soberano Alauí, han quedado grabadas en la población rifeña, un nuevo «desencuentro» con las autoridades centrales que, sin duda, incrementó sobremanera la ya de por sí elevada desconfianza hacia el régimen de Rabat. La de 1984 no fue la única movilización de la época, aunque sí la más grave. En 1987 unas protestas en Imzouren se saldaron con la muerte de dos jóvenes a manos de las fuerzas del Estado y el arresto y persecución de decenas de militantes vinculados con grupos de extrema izquierda. Los estallidos sociales durante la década de los ochenta dejaban en evidencia la incapacidad del sistema para desarrollar el país y la prosperidad de sus gentes, garantizando un mínimo de servicios básicos, así como la apertura y regeneración política que la juventud anhelaba.

### 3.5 PRECONDICIONES ECONÓMICO-SOCIALES Y CONFLICTO NACIONAL

Otro factor de etnificación política viene definido por las condiciones económico-sociales, que facilitan el éxito, o no, de la movilización nacionalista. Desde las teorías de la modernización y el desarrollo se han apuntado toda una serie de variables independientes susceptibles de impulsar la acción nacionalista. Entre otros, la incorporación al sistema educativo y la comunicación, la atenuación de los cleavages de clase o su activación en clave patriótica, que predispone a cada vez más amplios contingentes de población para su incorporación a partidos nacionalistas, o incluso la existencia de diferentes niveles de desarrollo económico dentro de una misma unidad política, en las zonas periféricas en comparación con un centro étnica y culturalmente diferenciado, pudiendo presentarse una cierta frustración en las expectativas del grupo nacional (Nairn, 1977; Linz, 1973; Linz & Stepan, 1996; Lipset & Rokkan, 1967).

Los teóricos de la división cultural del trabajo (Hetcher, 1975; Nairn, 1977), prestan atención a una serie de precondiciones sociales del nacionalismo. La obra inicial de Hetcher es una suerte de reformulación de las tesis de Gramsci del «colonialismo interior», de modo que un desigual desarrollo capitalista constituye una variable independiente de la movilización nacional en el seno de estados plurinacionales. La relación centro-periferia actuaría en el interior de las unidades políticas pretendidamente homogéneas como activadora de una diferencia etnocultural entre la nación hegemónica en el Estado y las nacionalidades históricas «previas» a la construcción del Estado-nación. La explotación económica y la opresión cultural se reforzarían mutuamente para dar lugar a movimientos nacionalistas en las periferias pobres o, al menos, menos desarrolladas con relación al centro. Pero el análisis empírico posterior acabó mostrando todo lo contrario, es decir, que los territorios étnicamente diferenciados, pero con mayor grado de desarrollo es donde surgen movimientos nacionalistas con un mayor éxito político (Nagel & Olzak, 1986; Ragin, 1979). Por ello resulta interesante optar por la noción de «privación relativa» propuesta por Gurr, que enfatiza que lo decisivo no es el lamento, la queja (*grievance*), sino la percepción de ésta y que destila del decalaje entre expectativas y realidad (Gurr, 1993).

Cabe señalar la discrepancia entre investigadores con respecto a los efectos del conflicto de clase sobre la movilización nacionalista. Algunos consideran que éste debilita el nacionalismo (Laitin, 1995), mientras que otros sostienen que cuanto más intenso es el conflicto de clase, más acusada es la posibilidad del auge de movimientos nacionalistas o incluso separatistas (Díaz Medrano, 1999). Por otra parte, el planteamiento de la *división cultural del trabajo* apunta a que cuando se produce la colusión entre diferencia cultural y distinción ocupacional en el mercado de trabajo, la opresión cultural y lingüística reactiva la marginación en el mercado laboral, incentivando la persistencia de la cultura sometida y la movilización alrededor del elemento cultural de aquellos que comparten un análogo estatuto de subordinación laboral. Si la división del trabajo se traduce en que determinados grupos étnicos se concentran en un abanico reducido de trabajos, las redes informales y asociativas refuerzan los límites étnicos (Hetcher & Levi, 1979). Esta categoría específica de «minoría nacional», como pueden ser los latinos en Estados Unidos o los coreanos en Japón, por ejemplo, las etnoclases, si bien presentan problemas de operacionalización (Hetcher & Levi, 1985), permite articular analíticamente explotación y dominación sin incurrir en economicismo, probando su capacidad analítica en proyectos comparativos de amplio espectro (Gurr, 1993, 2000; Gurr & Harf, 1994).

### 3.5.1 Privación relativa del Rif

Aunque la situación del Rif no difiere de algunas otras regiones periféricas marroquíes, alejadas de los centros más desarrollados, es lugar común la afirmación de que esta es la parte del territorio más marginalizada de todas. Ya sean o no militantes, ya se encuentren dentro de los límites territoriales rifeños o en situación de emigración, aseveran los lugareños que el abandono es deliberado. Para unos, se trata de un castigo por su condición refractaria, su eterna rebeldía y su negativa a someterse a los designios del poder central. Para otros, simplemente se trata de una estrategia del poder, entendido este como régimen Majzén o monarquía, para mantener a sus pobladores en una situación de inferioridad que facilite su control. Aunque tampoco es exclusivo del Rif, algunos justifican el subdesarrollo socioeconómico rifeño en la accidentada orografía, muy montañosa, que recluye la región sobre el resto del país, y más ante las deficientes infraestructuras. Si a esto añadimos el cierre de la frontera terrestre con Argelia desde 1994 y los límites costeros al norte, que marca el Mar Mediterráneo, se presenta ante nosotros una región prácticamente aislada del mundo, sin demasiadas opciones.

A pesar de lo adverso del medio físico, los rifeños se muestran como un pueblo tradicionalmente agrícola, muy vinculado a la tierra, que representó durante largos siglos la principal, y en algunos casos única, fuente de sustento para muchas familias. Los productos cultivados eran diversos, si bien los rendimientos eran mínimos, debido a la limitada superficie cultivable, la carencia de agua e irregulares precipitaciones, y lo rudimentario y atrasado de los instrumentos de labranza. Aunque se desarrollaron mecanismos de irrigación y acumulación de agua y alimentos, el poco alcance de las cosechas, que variaba de unos años a otros en función de la climatología, y lo exiguo de los recursos en general eran motivo habitual de disputas en el seno de la sociedad rifeña. Los endeble fundamentos de la economía, basada esencialmente en esta elemental agricultura de subsistencia, propulsó la búsqueda de nuevas alternativas para obtener recursos adicionales. Es así como algunas tribus empezaron a criar ganado y otras, cuyos territorios abarcaban zonas costeras, practicaron la pesca e incluso el comercio.

Circula un relato que incluso alude a una suerte de prosperidad económica, cuyo fin sancionó un cambio de época y, en último término, la llegada del invasor. Se considera que durante la Edad Media hasta el Rif llegaban caravanas comerciales provenientes del Sáhara que se valían de los puertos que proliferaban a lo largo de las costas rifeñas, como el de Melilla y Bades, como plataforma para el comercio con Europa y el resto del mundo musulmán, hacia el este. A finales del siglo XV el control que el imperio Otomano ejerce sobre el *Mare Nostrum*, el descubrimiento del Nuevo Mundo, que hace que los flujos comerciales se vuelquen hacia el Atlántico, y el control de enclaves estratégicos del litoral rifeño por los reinos de Portugal y España; son factores que inciden en un progresivo languidecimiento y retraimiento de la economía de la región. Y no sería hasta el siglo XIX que los rifeños retoman aquella vocación comercial que hacía de la región una plataforma privilegiada para los intercambios. En un primer momento comienzan los tráficó comerciales con las plazas españolas de la zona, tanto ciudades como peñones e islotes. Ulteriormente algunos van un poco más allá, acudiendo a puertos como el de Gibraltar y Málaga a vender sus productos, eminentemente agrícolas, pesqueros y artesanos, y, de paso, aprovisionarse. Estas actividades comerciales no eran vistas con buenos ojos por los sultanes, ya que evadían las tasas del *Majzén*, considerándose tales transacciones como contrabando, siendo proscritas y, en ocasiones, incluso reprimidas las tribus responsables. Durante la segunda mitad del siglo XIX se intensifica de forma notable el comercio, en plena vorágine competitiva entre diferentes potencias europeas de la época por conquistar el mercado marroquí. Para evitar pagar las tasas aduaneras o para eludir las prohibiciones vigentes a la importación de ciertos productos, como las armas, el auténtico contrabando irrumpe con fuerza en las costas del Rif, teniendo un impacto directo y decisivo en la monetización de la economía.

La llegada de la colonización europea y la multiplicación de conflictos armados, no sólo con los foráneos sino también entre las propias tribus locales, expediciones punitivas auspiciadas por los sultanes de Marruecos y los sucesivos enfrentamientos con los nuevos ocupantes occidentales, que desembocan en la guerra del Rif de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, a lo que sigue el establecimiento en la zona de un régimen de protectorado bajo tutela española; hacen que el aislamiento acentúe, privados los rifeños de su costa y constreñido el contacto hacia el sur, donde es Francia la que detenta una posición dominante, también bajo régimen de protectorado. Cuando sobreviene la independencia marroquí, en 1956, el Rif se halla entre las regiones más desfavorecidas del Reino. La represión a la que el Rif se ve sometido y el fracaso de las tímidas políticas públicas que se intentaron desarrollar terminaron por agravar, aún más, la ya de por sí delicada situación, fomentando la emigración hacia Europa y el auge de sectores ilícitos que, como única alternativa económica viable en un contexto tal, se convierten en pilares fundamentales de la subsistencia de la región.



### 3.5.2 La situación económica bajo Protectorado español

El establecimiento del protectorado español no implica cambios de calado en la economía rifeña. En sus inicios, España apenas sí se ocupa de asegurar el control militar del territorio, construyendo únicamente las infraestructuras necesarias para asegurar la comunicación de las tropas. La situación económica y política de la década de 1930 en la metrópolis y el impacto de la Guerra Civil española tienen efectos negativos sobre el Rif, totalmente dependiente entonces de los pocos recursos que España destina a la región. El limitado desarrollo del capitalismo ibérico y el poco atractivo que destila la región, tomando buena cuenta del riesgo considerable que implicaba invertir en un territorio tan arisco y con unas tribus en constante rebelión, incidieron en el mantenimiento del subdesarrollo económico del Rif. Apenas un pequeño grupo de empresas, propiedad de grandes familias bien conectadas con los medios políticos de Madrid de la época, optaron por invertir en la zona, en sectores que ofrecían ciertas garantías de rentabilidad, como la minería, la agricultura, el comercio y la construcción.

La extracción de minerales se erigió en la principal fuente de ingresos de la región, si bien no implicó el auge de una industria complementaria. Lo extraído era exportado casi de forma directa hacia Inglaterra, Alemania, Italia, Holanda y Francia, tal y como ocurría con el mineral de hierro, que representaba la principal fuente de ingresos del protectorado español. Por lo que respecta a la agricultura, la Compañía Española de Colonización del Rif, de la que el grueso del capital provenía de la propia Sociedad Española de Minas del Rif, adquiere grandes superficies de tierras que son parceladas y vendidas a los colonos, desgarrando así las tradicionales estructuras tribales para las que la tierra se antojaba un central elemento simbólico y de identificación. La construcción de carreteras y ferrocarriles para facilitar la explotación minera fue otro pujante sector durante el Protectorado, estimándose que en 1929 había unos 4.000 trabajadores sólo para la construcción de carreteras y pistas que debieran unir la zona española y francesa, en la zona de Taza, sostiene el historiador rifeño Mimoun Aziza (2003). En lo que concierne a la actividad comercial, ésta se orienta eminentemente al abastecimiento de militares y colonos españoles en productos básicos, tales como alimentación, vestimenta y calzado, pero también es pujante el negocio de armas. El grueso de exportaciones reposaba en el mineral de hierro, que suponía el 50% del valor total de exportaciones, y en productos de mar.

En ausencia de un programa de inversiones destinado a promover el desarrollo económico, tal y como ocurrió en la parte occidental del territorio también bajo influencia española, el régimen del Protectorado apenas sí tiene incidencia en la alteración de los fundamentos económicos tradicionales de la región. Quizás los efectos más patentes de la presencia española son la monetización económica, la integración en el mercado de trabajo de los rifeños, algunos de los cuales devienen asalariados del sector minero, agrícola y de construcción; y la red de carreteras que, aunque deficiente y mal preservada, aún hoy se antoja fundamental para las comunicaciones entre pueblos y *duares* (aldeas) del Rif. Estos trabajadores rifeños debían hacer frente a la competencia de los trabajadores españoles, en su mayoría agricultores sin apenas recursos que acudían desde la Península. Ante lo infructuoso de la presencia española en la región, en Marruecos se ha desarrollado un relato según el cual las autoridades españolas de la época serían responsables del atraso endémico del Rif, considerando que en el momento de la independencia del Reino de Marruecos esta región se halla entre las más pobres del país, a todos los niveles. Si bien es palmario el abismo que existe entre la Francia y la España de la época a muchos niveles, no obstante, el argumento soslaya a amplias franjas de territorio bajo administración francesa, cuyos estándares de subdesarrollo



son semejantes, cuando no peores, que los del propio Rif, y habida cuenta la división que la Residencia General consume entre el «Marruecos útil» y el «Marruecos inútil». La crítica, por tanto, puede revestir cierto sentido cuando la comparación se realiza a partir de regiones como Casablanca, Rabat, Marrakech o Fez, o incluso con las fértiles llanuras del Gharb o del Medio Atlas, por ejemplo, pero desprovista de fundamento alguno si la llevamos a regiones del interior, más alejadas de la costa atlántica, y de los ejes de prosperidad claramente fijados por el Protectorado francés.

### 3.5.3 Evacuando de hombres el Rif

Las estructuras económicas precoloniales, que apenas sufren mutaciones de calado durante el Protectorado, como hemos dicho, tampoco no varían de forma sustancial con la independencia de Marruecos, a partir de 1956. La economía rifeña se sigue caracterizando por el predominio de la agricultura tradicional, si bien poco a poco asistimos a la emergencia, y auge, de nuevos ámbitos de actividad, algunos de ellos ilícitos, como el contrabando y la cultura del cannabis, que junto con la emigración se imponen como alternativas a la marginalización económica de la región. Paulatinamente la economía rifeña pasa a reposar sobre las transferencias monetarias de los emigrantes, convirtiéndose en una fuente de ingresos fundamental para las familias de la región y de entrada de divisas para la economía nacional, así como el blanqueo del dinero proveniente de la expansión de los sectores prohibidos que, a su vez, tienen un efecto directo en el desarrollo de la construcción y del pequeño comercio.

Las primeras emigraciones rifeñas se remontan al siglo XIX y se ven aceleradas tras la represión de los años 1958-59, en lo que amplias franjas de rifeños ven el resultado de una política deliberada del poder central para vaciar el Rif de hombres y, de este modo, evitar la presencia de contingentes humanos en la zona susceptibles de abanderar nuevos episodios de rebelión. Es éste también un modo de atenuar las tensiones sociales en una región muy subdesarrollada. Víctimas de sequías y epidemias que lastran una economía que se sustenta en la agricultura de subsistencia, unido a la falta de recursos naturales, los conflictos y harkas que, en ocasiones, promueven los sultanes del imperio jerifiano para castigar a unas tribus en constante disidencia con el Majzén, en el siglo XIX, se empiezan a registrar los primeros movimientos de población rifeña hacia otras regiones. Encontramos importantes comunidades rifeñas en Tetuán, Tánger, Fez, Meknès y Oujda. A partir de la segunda mitad del siglo XIX se acentúa la emigración estacional hacia territorio argelino, colonizado por Francia desde 1830, protagonizada por temporeros que acuden a vendimias y recolectas. El fenómeno se hace particularmente patente en el Oranesado, ganando envergadura hacia finales de siglo cuando se abre la línea marítima entre Melilla y Orán. El padre Auguste Mouliéras en la primera parte de su obra de referencia publicada en 1895, *Le Maroc inconnu*, estima en 20.000 almas el «pequeño ejército» de temporeros rifeños que cada año acuden a las zonas de extensión de la colonización agraria argelina o que integran la legión de obreros que construyen la línea férrea entre Tlemcén y Argel. Las emigraciones de temporeros rifeños a Argelia no cesan de acentuarse y cobran especial relevancia durante los ciclos de hambrunas, como el que asola la región entre 1930 y 1934, mostrándose impotentes las autoridades del Protectorado para hacer frente a la situación. Esta emigración estacional se ralentiza durante la guerra de liberación argelina, deteniéndose de golpe con la independencia del vecino país, en 1962, acarreando nefastas consecuencias económicas para la región.

La reunificación tras los protectorados francés y español, la difícil integración económica del Rif con el resto de Marruecos y la terminación forzosa de la emigración hacia Argelia por la guerra que atraviesa el vecino país agravan las tensiones sociales. El estallido de 1958-59 es revelador de este malestar. La agricultura sigue siendo el eje central de la economía,

siempre destinada al autoconsumo, pero en un contexto cada vez más adverso. Los sucesivos gobiernos de la independencia no implementan políticas eficaces destinadas a mejorar la situación de los pequeños campesinos rifeños, siendo la agricultura incapaz de satisfacer la creciente demanda de una población que no cesa de aumentar, multiplicándose el número de desempleados. A finales de los años cincuenta el incipiente Estado independiente intenta poner en marcha medidas para desenclavar la región y mejorar la situación económica. Entre otros, se lleva a cabo una de las reivindicaciones planteada por las tribus rifeñas a Mohamed V en 1958, a saber, la extensión del programa *Labour* al Rif, que persigue la mejora de la producción a través de la mecanización de las explotaciones agrícolas. Financiado por la Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO) y por el Banco Internacional de Reconstrucción y Fomento (BIRF), se pone en marcha el Proyecto de desarrollo económico rural del Rif occidental, de lucha contra la erosión de las tierras a través de la reforestación y de modernización del sector en aras de mejorar las condiciones de vida de los agricultores. El balance es modesto, perseverando la situación de marginalización y atraso económico. En ausencia de políticas públicas eficaces, siendo estas además puntuales, y de inversiones consecuentes, ya sean estas de carácter público o privado, la alternativa no es otra que la emigración.

Sofocadas las revueltas de 1958-59, las autoridades facilitan la obtención de pasaportes a los originarios del Rif, orientando hacia esta región a los reclutadores europeos, en un momento en que el viejo continente necesita abundante mano de obra. La emigración se presenta como una solución, al menos a corto plazo, para paliar las grandes carencias en la zona y, de paso, librarse de importantes contingentes humanos susceptibles de participar en nuevos levantamientos. A partir de 1959 progresan de forma constante los flujos migratorios del Rif hacia Europa. Primero, naturalmente, hacia España, país con el que los rifeños mantienen vínculos lingüísticos y ciertas afinidades tras décadas de colonización, pero también hacia Europa central y occidental, zonas industrializadas que necesitan abundante mano de obra, instalándose de forma permanente estos rifeños en países como Alemania, Holanda, Bélgica y Francia. A finales de los años 1960 esta emigración aumenta de forma exponencial, alcanzando sus máximas cotas a lo largo de la década siguiente, sobre todo en la provincia de Nador. El alcance del fenómeno migratorio hace que muchos pequeños pueblos del Rif se deshabiten completamente de hombres, al menos en un primer momento, ya que poco a poco, en virtud de los procesos de reagrupación familiar, la emigración se feminiza.

Los ingresos de esta emigración permiten una mejora sensible de los niveles de vida de las familias que permanecen en el Rif. Sin estos aportes la situación de la población rifeña, abandonada por el poder central, habría sido catastrófica. La emigración tiene un impacto económico muy importante en la región y contribuye, de paso, a calmar la tensión política derivada de la situación de marginalización. Las remesas enviadas desde el extranjero son la principal, y única en algunos casos, fuente de subsistencia de numerosos hogares rifeños, contribuyendo a una mejora del nivel de vida de las familias y efectos directos en una cierta activación económica, en sectores como el pequeño comercio, la construcción y el turismo, sobre todo para acoger a aquellos que vuelven a casa a pasar sus vacaciones. En virtud de la llegada de remesas en divisas, Nador se consolida como la segunda plaza financiera de Marruecos en cuanto al volumen de depósitos bancarios, inmediatamente después de Casablanca, la capital económica marroquí, si bien en términos de desarrollo el diferencial entre una y otra ciudad es profundo. El cierre progresivo de fronteras en Europa da paso a la emigración ilegal, irrumpiendo en escena el fenómeno de las pateras y las redes de tránsito clandestino de emigrantes, que en ocasiones se confunden con las del tráfico de cannabis y otras sustancias estupefacientes hacia Europa.

### 3.5.4 Rifeños y españoles: el caso de Melilla

Junto con los rifeños establecidos en Europa, que diferentes fuentes estiman entre un millón y un millón y medio de personas, incluyendo segundas y terceras generaciones, se hallan los más de 35.000 rifeños musulmanes instalados en Melilla, que constituyen el 40% del total de población de la ciudad autónoma y que hoy en día son españoles de pleno derecho, aunque este no ha sido siempre el caso. En vísperas de la adhesión de España a la entonces Comunidad Económica Europea (CEE), la comunidad musulmana de Melilla reivindicó el legítimo derecho a su consideración de ciudadanos y a no ser tratada como extranjera en una tierra en la que su arraigo era más que probado. Hasta mediados de la década de los ochenta, podíamos hablar de una comunidad musulmana mutilada en sus más elementales derechos porque hasta 1985 los rifeños de Melilla no eran considerados ciudadanos de España, ni tan siquiera aquellos que habían nacido dentro de los límites del enclave. Ese año se inició una revuelta encabezada por Omar Mohamed Dudú, que concluyó con el reconocimiento por el Gobierno de Felipe González de la condición de ciudadanos españoles de los rifeños de Melilla. Se considera que el detonante es la publicación, el 11 de mayo de 1985, de un artículo firmado por el propio Dudú en el diario *El País*. Bajo el título «Legalizar Melilla», el texto fue el revulsivo de la lucha de los rifeños por sus derechos civiles y, de paso, sirvió para llamar la atención de la población española, hasta entonces ajena y desconocedora de la situación.

La carencia de derechos de los rifeños de Melilla se remonta a 1860, tras la firma de los acuerdos de Wad Ras entre España y el reino jerifiano en virtud de los cuales se desposee a los habitantes de la región de sus tierras. Estos se instalan en el poblado de Farjana, limítrofe con Melilla, variando y ampliando el asentamiento con el paso de los años, dando origen a lo que hoy es el barrio de la Cañada Real. Los planes de desarrollo de la ciudad de Melilla dieron la espalda al distrito, mientras sus pobladores seguían aumentando en número, pero sin derechos. Los 2.000 refugiados que se estima se instalaron en la zona tras la firma de los acuerdos de Wad Ras se tornaron en casi 20.000 a mediados de la década de los ochenta, poseyendo como única documentación la «tarjeta de estadística», que Omar Dudú calificó de “chapa del perro”, que permitía residir, trabajar y estudiar. La situación de exclusión era patente. Una reforma legislativa impulsada en 1980 por el diputado por Melilla de la Unión de Centro Democrático (UCD), José Manuel García Margallo, quien años más tarde fue ministro de Asuntos Exteriores durante la primera legislatura de Mariano Rajoy, se sitúa en el origen de la congelación del acceso al Documento Nacional de Identidad por los melillenses musulmanes. El 28 de abril de 1982 una nota del Congreso de los Diputados informaba de que se había aprobado una reforma del Código Civil, en materia de nacionalidades, que suponía el bloqueo del acceso a la nacionalidad por parte de los musulmanes de Melilla.

Con el Partido Socialista Obrero Español (PSOE) al frente del Gobierno, en 1985 se impulsa la ley de extranjería para, entre otros, regularizar la situación de los musulmanes rifeños de Melilla, si bien ésta obvia la concesión de la nacionalidad española a este colectivo al considerar como «foráneos» a los rifeños nacidos y residentes en la ciudad autónoma. La Ley Orgánica 7/1985, de 1 de julio de 1985, sobre derechos y libertades de los extranjeros en España es inmediatamente rechazada por la población rifeña de Melilla. Con Omar Dudú como cabeza más visible, la unidad del «colectivo musulmán» es casi total para reclamar los derechos civiles de los rifeños y manifestar su rechazo al nuevo texto de ley. El 23 de noviembre de 1985 se convoca una gran manifestación. El delegado del Gobierno, Andrés Moreno, ordena la difusión de una nota oficial en la que aconseja a los musulmanes no asistir al acto, a pesar de que ha sido autorizado. Unas 20.000 personas acuden al llamado de la comunidad musulmana para protestar contra la ley de extranjería y solicitar que se legalice la presencia de todos los musulmanes

nacidos en Melilla. Tras la marcha, el entonces alcalde socialista, Gonzalo Hernández, expulsa a Dudú, el primer y único musulmán que entonces trabajaba en la función pública local, de su trabajo de administrador de mercados. En los días posteriores La Cañada se subleva contra la Ley de Extranjería. Se suceden los acontecimientos, las protestas, los enfrentamientos. Hay cierre de comercios regentados por musulmanes. Unas 300 mujeres vestidas que acuden a la plaza de España para protestar contra la ley son desalojadas a la fuerza por los guardias civiles que protegen el Ayuntamiento. Unos 30 jóvenes protagonizan una huelga de hambre como protesta ante la adopción de la Ley. La situación era tan explosiva que el Secretario de Estado de Interior, Rafael Vera, visita Melilla y se deja ver paseándose por La Cañada para tratar de calmar los ánimos.

La reacción de las fuerzas políticas de la ciudad se produjo el 6 de diciembre, día de la Constitución española, cuando se produce una contramanifestación con el objeto de que los musulmanes acaten la ley. Pero las disposiciones legales que impedían el acceso a la nacionalidad de los melillenses musulmanes estaban ya abocadas a desaparecer. El movimiento reivindicativo fue pacífico y de ahí la estabilidad e integración social que existe en Melilla, más de tres décadas después. Actualmente, los rifeños musulmanes de Melilla aspiran al reconocimiento de la identidad amazigh, que sustituye el sustrato cultural más antiguo del territorio, y que el tarifit sea aupado a lengua cooficial en la ciudad autónoma, al igual que ocurre con el catalán en Cataluña, el euskera en el País Vasco y el gallego en Galicia. Por el momento, para los sucesivos gobiernos la integración de la cultura rifeña en el estatuto de autonomía se mantiene como un sujeto tabú.

### **3.5.5 Economía de disidencia**

La marginalización económica de la región y las pocas alternativas que ofrece la región contribuyen al auge de una pujante economía informal. Junto con el contrabando, destaca sobremanera el potenciamiento de la cultura del cannabis, sobre todo a partir de la década de 1970, y todo lo que esto conlleva. Estas alternativas económicas hacen del Rif un espacio de disidencia económica, si bien son en cierto modo toleradas por el Estado, ya que contribuyen a mantener la estabilidad socioeconómica y política de la región.

#### *3.5.5.1 Culturas del cannabis*

La planta del quif llega al Magreb con las primeras invasiones árabes, en el siglo VII. Pero no es hasta el siglo XV que la cultura del cannabis se instaura en los alrededores de Ketama, en el corazón del Rif. Y no es hasta el siglo XIX que el sultán Moulay Hasán I autoriza el consumo de quif en cinco duares pertenecientes a las tribus de los Beni Sedate y Beni Jaled, en Ketama. Ya entonces, esta decisión es un intento de contribuir a pacificar una zona muy convulsa. Entre 1863 y 1898 los rifeños protagonizan varias revueltas contra la presencia francesa, inglesa y española, en el origen de varias expediciones punitivas de un sultán, sumiso a las potencias extranjeras. Temeroso de que estas tribus pudieran volverse en contra del Majzén, Moulay Hassan I resolvió legalizar la cultura del kif en la región.

Tras la división de Marruecos en dos protectorados, España autoriza de forma expresa el cultivo y comercio a algunas tribus. El motivo de la tolerancia de las autoridades españolas parece ser, nuevamente, la estabilidad. Para Zakia Daoud (1999), el control de los rifeños, cuya facultad de resistencia a toda influencia exterior es inmensa, implicaba, en efecto, algunas concesiones de parte de los ocupantes. En 1920 Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi prohíbe el consumo de cannabis, ya que entiende que es una práctica contraria a los principios del islam. Con el restablecimiento del poder de España en el Rif, a partir de 1926 una nueva zona de pasividad frente al quif se extiende al norte de Fez, con el objeto de permitir la adaptación de



las tribus al nuevo orden instaurado. Esta zona fue progresivamente reducida para terminar siendo oficialmente abolida, en 1929, si bien la producción de cannabis se mantiene en niveles elevados alrededor de Ketama.

En el Protectorado francés la economía del quif fue progresivamente proscrita. En 1932, el cannabis fue prohibido a través de un dahir, que únicamente autorizaba las explotaciones adheridas a la *Régie de Tabacs*, que para el quif se situaban alrededor de Kenitra, en el Gharb, al norte de Rabat, y en Marrakech, en el Hauz. Esta *Régie de Tabacs*, sociedad multinacional de capital predominantemente francés, se beneficiaba no obstante de la condición internacional de Tánger, donde tenía su sede. Y es así como no es hasta 1954 que la cultura del cannabis fue prohibida en la zona francesa. Con la independencia de Marruecos, en 1956, Rabat extendió la prohibición a la zona española, provocando el descontento en el Rif y obligando al rey Mohamed V a resignarse, nuevamente en aras de la estabilidad regional, a tolerar la cultura del cannabis en las cinco aldeas históricas de Ketama, de los Beni Sedate y Beni Jaled.

Si la economía del cannabis ha alcanzado niveles tan elevados en el Rif es debido a la tolerancia histórica de las autoridades en la región, por los motivos que ya hemos evocado, pero sobre todo a consecuencia del subdesarrollo. De todos modos, hasta la década de 1970 la producción se destina fundamentalmente al consumo local y a su comercialización a pequeña escala, ya que el quif es como cualquier otro producto agrícola de la región, para el autoconsumo y con una limitada importancia económica. Las crisis económicas, la marginalización y ausencia de perspectivas, así como la incapacidad de la emigración para paliar la situación de desamparo de los habitantes del Rif, son algunos de los factores detrás el auge de los cultivos en la región. A finales de los años 1970 la producción de cannabis conoce transformaciones considerables, ya que se convierte en un producto de gran valor en el mercado, sobre todo internacional. El fin de las culturas en Afganistán y Líbano, a causa de las guerras que atraviesan estos países, hace que el Rif se beneficie de la creciente demanda, fundamentalmente europea. Durante años, Ketama atrae a la *Beat Generation* y a un buen número de *hippies*, que estimulan un particular turismo en la zona, contribuyendo a la promoción del producto local allende las fronteras de Marruecos. Todos estos elementos estimulan el desarrollo de esta cultura en términos de producción y expansión de la superficie cultivada, que a partir de entonces ocupan el grueso de tierras fértiles de la región.

En 2003 una investigación de la Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Crimen (ONUDC) da buena cuenta de la amplitud del fenómeno y de su evolución. De apenas unos cientos de hectáreas cultivadas a mediados de la década de 1970 se pasó a 65.000-75.000 hectáreas en 1993, 100.000-120.000 en 2001 y, ya por último, 134.000 hectáreas en 2003. En las décadas de 1980 y 1990 las superficies cultivadas crecen de forma exponencial y desbordan la región histórica de producción para alcanzar las regiones de Gomara y Yebala, e incluso el este de la provincia de Alhucemas. La investigación de la ONUDC concluye que un cuarto de la superficie agrícola de la región está dedicada al cultivo de cannabis. El fenómeno se ve propulsado por la creciente demanda europea de hachís, una demanda que inició la transformación de la producción tradicional de quif. La investigación de la ONU no desvela únicamente la amplitud de los cultivos de cannabis en el Rif sino también la importancia de estos entre la población. En 2003 unas 96.000 familias, es decir, más de 800.000 personas, se hallarían implicadas de forma directa o indirecta en la producción de hachís. Esto supone un 66% de las familias campesinas del Rif, el 6,5% de los agricultores marroquíes. Estudios más recientes, de 2013, dan cuenta de 96.000 familias dependientes del cultivo del quif, implantado en un 75% de aldeas de la región. La mayoría de los agricultores comercializan la materia prima y apenas una cuarta parte de ellos lo transforma en hachís. Pero el cannabis no es fuente de prosperidad para sus cultivadores, sino únicamente de subsistencia, ya que sus beneficios



apenas ascienden a 40.000 dirhams anuales (unos 3.600 euros), quedándose el grueso del volumen de negocio en los intermediarios que lo comercializan.

Marruecos es el primer productor mundial de cannabis, aprovisionando el 80% de las necesidades del mercado europeo. La economía del quif es la principal fuente de ingresos del Rif y de divisas para el país. El informe de Naciones Unidas apunta a una cifra de un mercado de 10.000 millones de euros anuales, entre las manos de las redes del tráfico de drogas. La tolerancia de la que gozaba el sector y que, de paso, alimentaba la corrupción en la zona a través de la connivencia entre autoridades y traficantes, cede, poco a poco, a consecuencia de las presiones europeas e internacionales, a las campañas de erradicación y destrucción de plantaciones. Las políticas de extirpación, además de inconstantes, fracasan porque priman el enfoque represivo, procediendo a la destrucción y quema de los campos, así como el inicio de acciones judiciales contra los cultivadores, que suponen el eslabón más débil del gran negocio del cannabis, si bien no proponen alternativa alguna para la subsistencia de estas sociedades. Las iniciativas públicas fracasan y la cultura del cannabis no cesa de ganar terreno, al tiempo que han exacerbado las tensiones y sentimientos de marginación e injusticia entre cultivadores y población local, registrándose usualmente enfrentamientos y disturbios. A modo de ejemplo, en 1995 la tribu de los Beni Mestara se opuso a los gendarmes cuando estos intentaban quemar las plantaciones. Tras el intento de entrar en el domicilio de un cultivador por parte de las autoridades, en abril de 2010 se registraron importantes manifestaciones en la localidad de Bab Berrad para protestar contra las exacciones y corrupción de la Gendarmería Real. En enero de 2013 los manifestantes bloquearon la carretera costera que une Alhucemas y Tetuán para contestar las campañas de prohibición contra el cultivo del quif.

La cultura del cannabis se ha desarrollado en un contexto marcado por la marginalización y falta de oportunidades económicas, erigiéndose en fuente de subsistencia ineludible para importantes franjas de la población local. Un sector al que se han adherido actividades criminales, redes de tráfico de drogas y la corrupción, tanto de autoridades y agentes del orden, que hacen la vista gorda y participan del negocio, como de representantes políticos, a nivel local y nacional. Los poderes públicos han llevado a cabo campañas de destrucción de plantaciones, reduciendo la superficie cultivada a 47.400 hectáreas, según un informe de ONUDC de junio de 2012. En julio de 2010, helicópteros de la Gendarmería Real irrigan con pesticidas los cultivos de la municipalidad de Beni Ahmed Charquia, a proximidad de Chefchaouen. Este método no era inédito y anteriormente las autoridades ya habían hecho uso de herbicidas tóxicos para acabar con las plantaciones, sin tomar en consideración los efectos colaterales, tales como la destrucción de otro tipo de cultivos, como los frutícolas, y la contaminación de las aguas de pozos y ríos, poniendo en grave riesgo la salud de los vecinos. El enfoque represivo debiera verse acompañado de programas alternativos, que hasta el momento han mostrado sus carencias y límites, ya que las particulares condiciones físicas y climatológicas de la región no son aptas para todo tipo de cultivos. Si bien el cannabis puede germinar en un suelo de baja calidad, otro tipo de cultivos son mucho más exigentes, y aquellos que podrían prosperar en un contexto tal, como olivos y almendros, tardarían años en producir sus primeras cosechas, no siendo sus beneficios tan importantes como los derivados del quif. Según estimaciones de expertos, el beneficio anual que aporta una hectárea de olivos es de unos 3.000 dirhams (270 euros), de 15.000 dirhams (1.350 euros) el de una hectárea de almendros y de entre 26.000 y 52.000 dirhams (2.325 y 4.650 euros) el de una hectárea de cannabis. Por otra parte, fuera del Rif, en la región de Larache, donde las operaciones de erradicación de cultivos de cannabis han sido particularmente acentuadas, los campesinos, cuyas condiciones de vida se han empobrecido sustancialmente, se han visto obligados a abandonar sus tierras para buscar un empleo en la ciudad, acelerando así el éxodo rural.

Durante los últimos años han visto la luz organizaciones que demandan la legalización del cannabis, como el Colectivo marroquí para el uso médico e industrial del quif, que el 24 de abril de 2008 lanzó un llamamiento para la apertura de un debate público sobre la cuestión a partir de Nador. El Colectivo elaboró un proyecto de ley propio, compuesto de un preámbulo y 109 artículos, que se presentan como una alternativa contra el tráfico ilícito del cannabis y sus derivados, un marco legal apropiado para que los traficantes dejen de sacar provecho de la situación y que los agricultores vivan dignamente de la explotación de la planta y que no sean tratados como bandidos, siempre en el punto de mira de la acción de las fuerzas del orden. Ante la ineficacia del enfoque represivo, que no ha hecho sino agravar la situación económica y social de los vecinos del Rif, el proyecto pone sobre la mesa una alternativa para el desarrollo total del sector, con definiciones completas de plantas y derivados, un listado de cultivadores, modalidades de concesión de autorizaciones para posesión del cannabis con fines médicos y terapéuticos, tanto para individuos como para farmacias y cooperativas, un marco para su explotación industrial, precisando todas y cada una de las facetas del sector, a nivel de registros, inspecciones, anulaciones, seguridad, declaraciones de pérdida y robo, destrucción de plantas y acceso a información.

Algunos partidos, conscientes del calado e importancia de tan particular sector de actividad, como el PAM y el Istiqlal, han planteado iniciativas en el Parlamento para desarrollar la regulación del sector y desarrollo de una industria paralela en aras de ofrecer un mejor horizonte de vida a los cultivadores. Durante la campaña de las elecciones municipales de 2009, en un mitin organizado en Ketama por el PAM, Fouad Ali El Himma, el que había sido hombre fuerte de Mohamed VI y entonces máximo dirigente del partido, insistió ante su auditorio en la necesidad de abrir un diálogo nacional sobre la cuestión al estimar que las condiciones actuales no eran propicias para los cultivadores de cannabis. Amnistía y legalización eran las alternativas que planteaba entonces El Himma, actualmente consejero real. En mayo de 2011, durante un encuentro del Istiqlal también en Ketama, el secretario general de la histórica formación nacionalista, Hamid Chabat, abogó por la legalización de los cultivos de cannabis. Nouredine Mediane, diputado del Istiqlal por la región Ketama, defendió en noviembre de 2012 en la Cámara de Representantes ante el ministro del Interior la despenalización de la cultura del quif y regulación del sector. El PAM, bien implantado en el Rif, de donde son oriundos algunos de sus principales dirigentes, organizó en el hemicycle de Rabat, en diciembre de 2013, una jornada de estudio y debate sobre el tema. Poco después, fue el grupo parlamentario del Istiqlal que presentó una proposición de ley para la legalización del cannabis a través de la creación de una instancia de regulación propia. La idea avanza y el sujeto de la legalización ya no es tabú. Los parlamentarios, independientemente de su adscripción política, demandan un marco legal para la explotación del quif, eso sí, con fines médicos e industriales. El debate se sigue de cerca en el Rif, pero, más allá de las potenciales alternativas planteadas, aún no ha originado resultados concretos, primando todavía el enfoque represivo.

#### *3.5.5.2 Territorio de contrabando*

No es sencillo cifrar el impacto económico de las actividades vinculadas al contrabando. Los datos oficiales no aluden en modo alguno a este fenómeno y no hay estudios, ya sea a escala regional o nacional, para evaluar en su justa medida su amplitud e impacto. La actividad comercial ilícita ha estado históricamente vinculada a la región del norte y de, forma particular, al Rif, donde este tipo de actividad es harto perceptible, al ser la región más densamente poblada de Marruecos, pero sin tejido económico alternativo reglado, ni industria, susceptibles de satisfacer las necesidades de subsistencia de sus pobladores. El contrabando en la región remonta al periodo precolonial. Actualmente éste comprende productos de alimentación, ropa,

electrodomésticos o incluso accesorios para los coches, provenientes de Melilla y Ceuta, transitando ulteriormente hacia el sur del país. Con Argelia, es habitual el intercambio de hachís por combustible, mucho más barato en el vecino país, gran productor de hidrocarburos.

Se estima que cada día atraviesan la frontera del Tarajal, en Ceuta, unas 30.000 personas, en su mayoría porteadoras, sin necesidad de visado, tan sólo con su documento de identidad que acredita que son residentes en la provincia de Tetuán, además de 15.000 vehículos, que también trafican con distintas mercancías. Otro tanto, transita diariamente a través de la frontera de Beni Enzar, en Melilla, donde los vecinos de la provincia de Nador también pueden acceder a la ciudad española sin necesidad de visado. Según la Cámara de comercio estadounidense de Casablanca, que en 2002 organizó unas jornadas de estudio sobre el tema, este comercio transfronterizo, carente de relaciones laborales regladas y exento de tasas aduaneras, beneficiaba entonces de forma indirecta a unos 400.000 marroquíes, una cifra que hoy podría ser bastante superior, si bien no existen datos fehacientes al respecto.

La cifra de negocios anual del contrabando en Marruecos ha sido estimada por la Cámara de comercio estadounidense de Casablanca en 1.500 millones de dirhams (unos 140 millones de euros). Un estudio de la Cámara de comercio, industria y servicios de Oujda estimó en 2003 que los intercambios transfronterizos con Argelia se elevarían a 6.000 millones de dirhams (540 millones de euros), únicamente en la región del Oriental. La escala de este comercio la percibimos en su justa medida si lo comparamos con el valor total en 2017 de las importaciones marroquíes provenientes de España, primer socio comercial de Marruecos, que fue de 58.900 millones de dirhams (5.300 millones de euros), o si atendemos al valor global de las transferencias que los marroquíes residentes en el extranjero realizaron hacia su país de origen en 2020, que ascendieron a 5.900 millones de dirhams (536 millones de euros). Hasta el momento se ha hecho la vista gorda al estimar que el contrabando ofrecía una alternativa laboral a los más desfavorecidos del norte del país, atribuyéndole una suerte de rol social positivo. La realidad es que el contrabando, al igual que la cultura del cannabis, sólo beneficia a unos pocos y, además de alimentar la corrupción transfronteriza, es instrumentalizado por una cierta elite política para evitar cualquier tipo de responsabilidad en la situación de marasmo económico y social del Rif. Por otra parte, los productos alimentarios de contrabando escapan a cualquier control higiénico y sanitario, constituyendo una amenaza para las poblaciones locales. Junto con la pérdida económica para el Estado, el alcohol y el tabaco crean también numerosos problemas de orden social, a los cuales habría que añadir el de las drogas fuertes o sintéticas a bajo precio que hacen estragos entre la juventud. A pesar de la cultura del cannabis y el contrabando, o incluso del importante volumen de transferencias de los rifeños de la diáspora, las poblaciones del Rif siguen entre las más pobres y marginadas de Marruecos, registrando una de las tasas más elevadas de emigración del país.

La lucha gubernamental y sucesivas campañas para la supresión del contrabando ha mostrado su ineficacia. Además, a falta de alternativas económicas, tal y como quedó demostrado en 1984, la adopción de medidas para su erradicación puede alimentar la contestación social. En aquel entonces se intentaron imponer tasas aduaneras en la frontera con Melilla, de 100 dirhams (9 euros) para porteadores y de 500 dirhams (45 euros) para furgonetas. Esto, unido al alza de las tasas de escolaridad y de los precios de los productos de primera necesidad, en un contexto de tensión en todo el país, muy marcado por las denominadas «revueltas del pan», degeneró en manifestaciones en la región, a las que siguieron una virulenta represión que dejó decenas de muertos y cientos de heridos, arrestados y damnificados. Lo cierto es que la falta de voluntad e incapacidad de los poderes públicos para proponer alternativas plausibles a las actividades ilegales redundan en la pervivencia y auge del contrabando y la cultura del cannabis, que apenas sí benefician a las poblaciones locales, sino

a grandes intermediarios, contrabandistas, comerciantes y empresarios, además de a agentes del orden y representantes del poder. El blanqueo del dinero proveniente de estos tráfico sirve para dinamizar otros sectores de la economía nacional, ya sea bancario, inmobiliario, turístico y hotelero, entre otros.

La disidencia económica del Rif ha hecho mucho daño a la región en términos de imagen, siendo presentada como un territorio de traficantes y barones de la droga, de bandoleros y malhechores, además de contrabandistas. El estereotipo negativo de los rifeños respalda la acción de los poderes públicos, al menos a ojos de la opinión pública interna, pero a veces también internacional, cuando se trata de «apaciguar» la región, justificando derivas represivas en las «circunstancias conflictivas» de los propios indígenas del Rif. Lo cierto es que esta disidencia económica es el resultado directo de la falta de Estado en la región, interpelando los actores locales a que Rabat intervenga para asegurar el desarrollo económico, la redistribución de riquezas, garantizar el acceso a los recursos, así como para controlar y reglamentar aquellas prácticas ilícitas de las que tan sólo unos pocos obtienen importantes réditos.







## 4 OPORTUNIDADES POLÍTICAS DE LA BERBERIDAD

*«El rey fija las reglas del juego, controla el campo de los debates y, con todo, deja a otros actores espacios que él mismo define y de los que no sabemos nunca cuales son los límites (...) Se puede jugar con él según las condiciones que él fija, no se puede jugar a otro juego ni contra el rey. El rey es el señor del marco y también del juego. Esta dominación deja espacios a otros jugadores: no es permanente, no es absoluta, a veces se hace discreta, para generar cierta ilusión, en periodos de aparente o real debilidad, o se hace esperar, y demandar su intervención, hábilmente suscitada, para luego ausentarse»*

**Bernard Cubertafond**  
*Le système politique marocain*

### 4.1 ESTRUCTURA DE OPORTUNIDAD POLÍTICA Y MOVIMIENTOS NACIONALISTAS

Las precondiciones étnicas y socioeconómicas (movilización social, comunicación, intereses compartidos) desempeñan un papel fundamental en la activación de la movilización identitaria, pero de igual importancia es el contexto político institucional y estratégico al que esta se enfrenta, habida cuenta que la competición entre grupos se desarrolla de forma eminente en la arena política. La asunción central, que reside tras la centralidad de los factores de activación de la movilización étnica, es que la etnicidad, lejos de ser un dato previo y ya cristalizado de antemano, constituye menos un antecedente que una consecuencia de los diversos procesos políticos mediante los que se construye. Las instituciones y las políticas lejos de, únicamente, contextualizar y restringir el abanico de posibilidades a disposición de los actores, de enmarcar sus intereses e incidir exteriormente sobre la acción, son directamente constitutivas de los actores en presencia, de sus intereses, identidades y repertorios de acción (Brubaker, 1996). Como Nagel (1986) señala, no sólo la movilización étnica resulta más factible cuando la estructura de acceso político y participación se encuentra organizada sobre bases étnicas, así como cuando las políticas públicas implementadas «reconocen» e institucionalizan las diferencias étnicas, sino que la propia regulación de límites étnico-nacionales crea, en ocasiones, nuevas identidades colectivas antes inexistentes.

El entorno político deviene decisivo para «trasladar» a la acción el potencial de movilización nacionalista generado por las precondiciones étnicas y sociales. Resulta pertinente el concepto, acuñado en el análisis de los movimientos sociales, de estructura de oportunidad política (EOP), ya que da cuenta de toda una serie de factores políticos, estratégicos e institucionales que facilitan o dificultan, en su caso, el desarrollo de la movilización nacionalista (Kitschelt, 1986; Kriesi, 1995, 2004; Máiz, 2003; Tarrow, 1994). La EOP afecta a la «conductividad estructural» de un contexto para un determinado movimiento y se compone de variables características del sistema político en el que se desarrolla la movilización (apertura o

cierre del sistema, estabilidad o inestabilidad de alineamientos políticos, presencia o ausencia de eventuales aliados, divisiones en el seno de las elites en el poder), sin que esto deba traducirse en un análisis estático de sus componentes. Tres son los matices a tener en cuenta: a) a la estructura política formal deben añadirse estrategias y prácticas informales de los gobernantes que las desarrollan; b) el carácter dinámico de la EOP se traduce en una eventual ampliación de las «ventanas» disponibles, mediante el desarrollo del movimiento, que puede llegar a fabricar, de este modo, sus propias oportunidades; y c) la EOP presenta una dimensión subjetiva de «oportunidades percibidas» por los actores, que relativiza parcialmente la índole estructural del concepto para ponerlo en conexión con la producción del sentido que acompaña a la «lectura» que los actores hacen de las oportunidades (Klandermans, 1997).

En el caso del movimiento amazigh de Marruecos existen al menos tres factores de apertura de oportunidades que cabe destacar por su capacidad de abrir espacios y actuar de facilitadores de la acción colectiva, sobre todo a partir de los años ochenta, pero de forma más intensa a partir de la década de los noventa del s. XX: 1) los contornos del Estado y el proceso de apertura del sistema político, el proceso de transición, que no de democratización; 2) las políticas de regulación étnica de parte del Estado y los intentos de institucionalizar la etnicidad, 3) la naturaleza y evoluciones del sistema de partidos, que impele a la adopción de formas de movilización específicas, y 4) el contexto y apoyo internacional. En el caso marroquí no solo es pertinente atender a la EOP «formal», sino a la lectura que los actores del movimiento hacen de las estrategias y procedimientos del poder, que se traducen en oportunidades percibidas y que implican un incentivo para la movilización.

#### **4.1.1 Apertura y políticas de regulación étnica**

La apertura «democrática» de los sistemas políticos favorece la movilización popular, pero no explica por sí sola por qué estas movilizaciones se producen en términos étnicos. La relajación del sistema hassaniano, a partir de la década de los noventa, no tanto en lo formal como en la lectura que los actores hacen de tal deriva y sus gestos, supuso una brecha, una ventana de oportunidad para incrementar el tono del discurso identitario, que se hace más político y menos culturalista, e implica una aceleración y refuerzo de la dinámica movilizadora. La anunciada liberalización del régimen y, sobre todo, el descenso de la represión permitió una mayor capacidad de organización, difusión y propagación territorial, dentro y fuera del país, del movimiento amazigh.

Uno de los componentes más habitualmente incluidos en el seno de la EOP es el Estado, ya sea como sostén del nacionalismo oficial en los Estados nacionales o en virtud del nivel de descentralización o centralización de éstos, que formulado originariamente por Kitschelt (1986) desemboca en la distinción entre «estados débiles» y «estados fuertes». Si la etnicidad es producto de factores entre los que se encuentran las políticas y las estructuras del Estado, el abanico de marcos constitucionales y legales, así como las estrategias que se adopten por los gobiernos, resultan decisivos para el decurso y vicisitudes de la movilización. El marco institucional, ya sea de supresión o acomodación, no puede ser considerado como una respuesta exterior al previo problema nacional, sino como parte interactiva, endógena del propio problema. Las políticas de supresión, dominantes en los nacionalismos de Estado, tratan de eliminar la diferencia subnacional, con el objeto de unificar etnoculturalmente un territorio, de tal modo que la desactivación étnica se implementa desde el Estado con diversa intensidad y resultados. Este tipo de políticas dan lugar a un Estado «nacionalizador» (Brubaker, 1996) o «etnocrático» (Stavenhagen, 1996) al servicio, exclusivo y excluyente, de una etnia dominante y sus intereses.

La asimilación fue la estrategia preferida a escala mundial para resolver de raíz el problema de la pluralidad étnica dentro de las fronteras de un Estado. En esta política la ausencia o reducción de derechos colectivos se acompaña del suministro de incentivos negativos y positivos para el abandono de identidades colectivas tradicionales y subnacionales, y la paralela adopción, en el seno de un proceso de construcción del Estado-nación, de la lengua, cultura y valores de la nación dominante. Es preciso distinguir, sin embargo: a) las políticas de asimilación propiamente dichas, que tienen como objetivo explícito la eliminación progresiva de las diferencias nacionales interiores, con vistas a la creación de una identidad étnico-cultural común, de b) las políticas de integración, encaminadas a la construcción de una identidad común meramente «cívica» y no étnico-cultural. Estas últimas pueden ser compatibles con algún grado de reconocimiento de las minorías nacionales, y resultan más flexibles que las primeras, que van dirigidas a la producción de una nación exclusiva. Las políticas de estricta asimilación resultan, por definición, exclusivistas e incorporan estrategias que en el ámbito cultural pretenden imponer una única lengua oficial en la administración, la enseñanza y los medios de comunicación; en el ámbito político fomentan la sobrerrepresentación de los miembros de la nacionalidad dominante en los cargos públicos; en el ámbito jurídico privilegian las instituciones y convenciones de derecho privado de la nación dominante; y en el ámbito económico otorgan un trato preferencial a empresas o regiones con intereses de la elites de la nación hegemónica (Linz & Stepan, 1996). El análisis comparado muestra el relativo éxito de la asimilación llevada a cabo en los procesos históricos de construcción de muchos de los modernos Estados-nación, al margen del elevado coste cultural y democrático de las políticas de asimilación. Del mayor éxito o fracaso histórico asimilacionista de la construcción de los estados nacionales dependen las posibilidades de reactivación de los nacionalismos interiores en estados plurinacionales, siendo más probables allí donde la nacionalización fue mas tardía y deficiente desde el punto de vista político, económico, educativo y cultural.

La estabilidad de los estados, que suelen ser mayoritariamente plurinacionales o multiétnicos, depende de la solución de la «cuestión territorial», por lo que es frecuente la institucionalización de formas no mayoritarias de descentralización del poder político y la implementación de políticas de acomodación superadoras del modelo de Estado nacionalizador (Connor, 1994; Linz 1995). Las tres variantes fundamentales de estas políticas, con efectos diversos sobre la movilización, son el federalismo, la democracia consociativa y, con matices, la secesión democrática. El federalismo, definido *grosso modo* como descentralización política que aúna autogobierno con cogobierno, puede ser pluralista, siendo las partes federadas más o menos coincidentes con la localización territorial de los diversos grupos etnonacionales existentes en un país, consolidándose como una de las soluciones mas contrastadas de acomodación en Estados plurinacionales (Máiz, 1999; Requejo, 2003). Pero de la evidencia de que esta política de acomodación se haya mostrado eficaz para abordar, desde un punto de vista democrático, los conflictos territoriales en el seno de un mismo Estado, no se pueden colegir efectos desactivadores de la movilización nacionalista porque el federalismo puede acomodar democráticamente el secesionismo, pero no suprimirlo (Kymlicka, 2005). En cuanto estructura territorial descentralizada y democrática, el federalismo constituye un activador de la participación y de la movilización políticas etnonacionales. Si esta activación contribuye a la estabilidad del sistema o, por el contrario, se dirige su cuestionamiento, depende de factores adicionales, que puede ser de orden estratégico, político o institucional.

La democracia consociativa se caracteriza por el abandono de los criterios mayoritarios y el gobierno por consenso de los principales grupos en el seno de un Estado, con una acentuada propensión a gobiernos de gran coalición, proporcionalidad en el reclutamiento de elites y funcionarios y un alto grado de autonomía en las decisiones que afectan a asuntos propios

(Lijphart, 1977). El consociativismo, que ha sido ensayado con éxito para la desactivación relativa y la democratización de los conflictos étnicos y nacionales en diversos países, genera, sin embargo, efectos problemáticos sobre la movilización etnonacionalista. Por un lado, privilegia una política elitista, reforzando el protagonismo y poder de los dirigentes de los diversos grupos y ello implica que, de un modo u otro, pospone la movilización democrática de las masas, desatendiendo la dimensión competitiva y la creación de una ciudadanía activa. Por otra parte, la consociación presupone que las diferencias subnacionales y étnicas son datos objetivos y cristalizados, cuando lo cierto es que son construcciones políticas muy dinámicas que reaccionan a estímulos estratégicos e institucionales, modificando en el tiempo sus intereses, rasgos y demandas. Ello quiere decir que sanciona y refuerza las fronteras étnicas existentes, la versión dominante de una cultura o los criterios de adscripción, deudores como ya se ha dicho de los intereses de elites y líderes concretos (Brass, 1991; O'Leary, 2001).

La secesión es una acción colectiva por la que un grupo intenta independizarse del Estado en el que se encuentra integrado, implicando la separación de una parte del territorio, pero también es una opción que comporta una dimensión altamente estratégica (Buchanan, 1991). El proceso de movilización nacionalista, mediante sus maleables objetivos de autodeterminación, se concreta en: 1) producir políticamente, al darla por supuesta y autoevidente, la existencia de un sujeto colectivo natural y transhistórico titular del derecho; y 2) manipular estratégicamente las demandas de secesión para conseguir objetivos varios de menor alcance, ya sean externos (mas competencias y autogobierno) o internos (mayor solidaridad interna de la comunidad). El proceso mismo de autodeterminación crea el sujeto que ejercerá el derecho en el sentido de la secesión. Mediante un discurso comunitarista, que exacerba la contraposición entre «nosotros» y «ellos», fija las diferencias nacionales, con una gran capacidad de movilización, generando una espiral maximalista interna a la que resulta difícil sustraerse. El dilema que presenta en estos casos a los líderes nacionalistas es la elección entre un radicalismo maximalista, con dificultades de alcanzar mayorías internas suficiente para extender y consolidar el movimiento, o la moderación, acompañada del mero uso retórico de la autodeterminación como eventual amenaza o, a efectos internos, de refuerzo identitario de la militancia, a cambio de mayor apoyo electoral. La ausencia de autonomía de los líderes respecto a las bases y la competición entre elites en el seno de los propios partidos nacionalistas impulsa la adopción de demandas maximalistas y suele contribuir al extremismo. Los acuerdos entre grupos en torno a posiciones moderadas resultan dificultados por los incentivos que pesan sobre los líderes nacionalistas para adoptar posiciones maximalistas que les permitan mejorar sus posiciones ante las bases, generando una peculiar espiral de radicalización interna que se retroalimenta (Meadwell, 1993).

#### **4.1.2 Oportunidades y sistema de partidos**

Otro elemento destacado de la EOP, y que debe incluirse en el análisis de la movilización nacionalista, es la configuración del sistema de partidos y la existencia de eventuales desalineamientos electorales. Los estudiosos del nacionalismo han apuntado que uno de los efectos de la movilización, así como una prueba de la madurez y eficacia del movimiento, venía dado por la aparición de fuerzas nacionalistas en el seno del sistema de partidos (Horowitz, 1985). La aparición y éxito de los partidos nacionalistas depende en buena medida de la solidez del sistema de partidos, así como de los sistemas electorales vigentes, que pueden dificultar, caso de ser mayoritarios, la consolidación política del movimiento. Un realineamiento político parcial o general que erosione el electorado de algún partido hegemónico puede suponer una adicional apertura de oportunidades para los partidos nacionalistas. Si éstos aciertan a activar políticamente resentimientos culturales o lingüísticos, o los negativos efectos de la privación



relativa o de la división cultural del trabajo, la EOP puede ensancharse hasta permitir una sólida implantación, incluso allí donde no existía una tradición política nacionalista histórica. El nacionalismo se beneficia, al tiempo que produce sus propias oportunidades, ya que el ocasional descrédito de alguno de los partidos hegemónicos puede ser la ocasión de sustantivarse políticamente en el sistema o incluso de disputar la hegemonía, creando un subsistema diferenciado de partidos. Pero el carácter dinámico de las oportunidades también se produce en dirección inversa, el giro radical en las demandas nacionalistas o la asunción programática de algunas reivindicaciones por partidos estatales, en el seno de la competición electoral, puede reducir la presencia de los partidos nacionalistas cuando parece que ya tenían consolidado su espacio. El voto a un partido nacionalista, en el seno de Estados plurinacionales con fuertes partidos, puede resultar deudor no solamente de la insatisfacción con las políticas y partidos dominantes, con el reavivamiento de la identidad nacional o la habilidad de moderación y *catch all* del partido, sino de la presencia simultánea de otros temas electorales y la capacidad de los partidos estatales para ponerlas o no en primer plano. Pero los votantes pueden eventualmente regresar a los partidos estatales por mecanismos varios: de voto útil, por exceso de radicalización de las demandas autonomistas, por incapacidad de conseguir concesiones o suministrar beneficios selectivos.

A efectos de la militancia en los partidos nacionalistas resulta de aplicación la hipótesis de la «solidaridad de grupo», en el sentido de que los individuos serán atraídos más probablemente por una organización que ofrezca beneficios (selectivos o identitarios) no suministrados por la competencia. La causa inicial más probable de una creciente demanda de los beneficios que proporciona un partido nacionalista reside en la mejora del nivel educativo y cualificación profesional de una población étnicamente diferenciada, lo que impulsa a alguno de sus miembros a procurar nuevas oportunidades. Un partido nacionalista debe ofrecer a sus miembros una red social de integración comunitaria, un discurso de defensa de la propia cultura y bienestar social y económico y de acceso al autogobierno, al mismo tiempo que reconocimiento identitario y «seguridad ontológica» como miembro de una nación que pervive desde tiempo inmemorial. Asimismo, puesto que se combinan apoyo emocional y estrategia calculada, e intereses, también debe ofrecer potenciales posiciones de prestigio social, poder y estatus, que suelen ser también ofertadas por otros partidos en competencia. El acceso a los recursos del gobierno puede devenir un factor decisivo. El modelo de la conductividad estructural señala que la diversidad y pluralidad política del entorno, presente y pasada, posee efectos duraderos sobre la capacidad de ganar soporte de los partidos nacionalistas. Una mayor competencia política dificulta históricamente la implantación de un movimiento nacionalista en el seno del sistema de partidos. Cuanto más diverso es un escenario político, menor resulta la capacidad de consecución de apoyos por cada uno de los partidos en competencia y menor es la heterogeneidad de los orígenes sociales e ideológicos de los afiliados (Nielsen, 1986; Pinard, 1975).

#### **4.2 AUTORITARISMO MONÁRQUICO Y «ALTERNANCIA» EN MARRUECOS**

El marroquí es un régimen político híbrido, que combina elementos democráticos (pluralismo, instituciones representativas, elecciones) con prácticas de poder autoritarias (exclusión de grupos relevantes, no responsabilidad política de los actores con capacidad de decisión, limitación *de facto* de derechos y libertades). Por una parte, la competencia política es limitada, ya que, a pesar de reconocer formalmente el pluralismo político, la competencia es desigual, ya que hay grupos que se ven apartados del proceso político y otros ven condicionadas sus aspiraciones de poder, viéndose favorecidas determinadas fuerzas y actores cercanos a Palacio. Por otra, las elecciones, que son pluralistas y han ganado en limpieza y transparencia a partir del



nuevo milenio, no son susceptibles de conformar claras mayorías, aptas para gobernar, dependiendo en último término de la acción y beneplácito de la monarquía la formación de gobiernos, o incluso la designación de responsables públicos, viéndose favorecidos aquellos actores más afines al régimen. Además, se mantiene intacta la capacidad de decisión e influencia de la monarquía, no sujeta a responsabilidad política alguna, al no depender su ascendiente sobre el sistema de ningún procedimiento de orden democrático. Como agravante, Palacio mantiene bajo su control directo los denominados «ministerios de soberanía» (Interior, Defensa, Asuntos Exteriores y Asuntos Islámicos), condicionando sobremanera la acción del propio Gobierno y del resto de instituciones (Alvarado, 2009b).

La reforma en profundidad de la monarquía, reivindicada con mayor o menor énfasis desde la independencia por los partidos herederos del movimiento nacional, se ha articulado sobre retoques constitucionales, sin renunciar ésta nunca a ninguna de sus prerrogativas, aprovechando incluso la ocasión para consolidarlas (Leveau, 1985; Waterbury, 1970). La resultante de todo este panorama es la poca autonomía de las instituciones representativas, que a su vez han sido históricamente objeto de prácticas corruptas y clientelistas, participando incluso de lógicas de cooptación, por su contenido y objeto, y por el perfil de los actores que en ellas son incorporados. Otro elemento que poner de relieve en aras de completar la definición de régimen híbrido es que los derechos y las libertades públicas, a pesar de su reconocimiento formal y explícito, y de la voluntad manifestada por las autoridades marroquíes, se ven restringidos. Las libertades de expresión, prensa, asociación y reunión, de manifestación e incluso de conciencia, y los derechos sociales y culturales, entre otros, pueden ser coartados, de forma puntal o incluso más prolongada y sistemática, cuando chocan con los intereses y voluntad del poder. A la luz de estas variables, dentro del ámbito de los países árabes, Marruecos es una suerte de «autocracia liberalizada» o «pluralista» (Brumberg, 2002; 2003) que, de forma más específica, siguiendo los criterios y categorías apuntados por Szmolka (2010), debe ser catalogado como «régimen autoritario pluralista cuasi competitivo». Según la lógica de la EOP, cualquier brecha o modificación en la configuración del sistema político favorece, o limita, las condiciones para el desarrollo de un movimiento nacional.

#### **4.2.1 Pluripartidismo bajo control**

La aparición de los partidos políticos está íntimamente relacionada con el movimiento nacional. Los desarrollos del nacionalismo entre 1925 y 1930 preparan las condiciones para la conformación de las primeras formaciones, en cuyo acercamiento y creciente coordinación es determinante la promulgación del Dahir Bereber, que hace converger las diferentes ramas del incipiente nacionalismo marroquí y, a su vez, a los líderes nacionalistas con las masas populares (Rezette, 1958). Un principio de sistema de partidos ve la luz a comienzos de la década de 1930, en una fase de lucha por la independencia, no de contienda electoral (Naciri, 1984). El proceso de gestación, organización y acoplamiento tiene su colofón en la conformación en 1934 del CAM, germen de todo el fenómeno partisano ulterior en Marruecos. A partir de ese hito, y siguiendo una lógica genuinamente occidental, con las inherentes dificultades que esto acarrea en un contexto como el marroquí de la época, los partidos atraviesan dificultades para asentarse (Badie, 1992). Según Kasmi (2015), las flamantes estructuras partisanas se ven sometidas a dos impulsos a priori confrontados: 1) por una parte, los partidos buscan estrechar nexos con el pueblo para convencerlo de su visión del ejercicio del poder y la utilidad de la práctica democrática, lo que nos remite a la idea de «cuerpo electoral» y su división entre mayoría y oposición; y 2), por otra, la monarquía intenta ejercer de factor de unificación, articulando en torno a ella la edificación del Estado-nación, desacreditando la tesis del conflicto, de diferentes ideologías en liza y, por extensión, cualquier lógica conflictual entre partidos.

Esta voluntad de paliar la dimensión de confrontación de la esfera política se desprende de la Ley de 15 de noviembre de 1958, que rige la constitución y organización de los partidos políticos, y que se consolida con la aprobación de la Constitución de 1962<sup>79</sup>. Rara vez éstos son actores políticos y sujetos de derecho, y su conformación y organización interna se rigen por el dahir de 1958 que estipula los contornos del régimen de asociaciones. Para Santucci (2006), los partidos marroquíes son rehenes de la disposición autoritaria del periodo post-independencia, al servicio exclusivo y permanente de una monarquía hegemónica, y su evolución se explica en los designios y necesidades coyunturales de Palacio, así como en las estrategias de adaptación y anticipación de los propios entes partisanos dentro de tan rígido contexto<sup>80</sup>. No se pretende erigir una democracia sobre la base de un sistema pluripartidista, sino que la prioridad es la construcción de un Estado nacional, unificado e indivisible, con la institución monárquica en su cúspide<sup>81</sup>. Lejos de participar o situarse en el origen del sistema jurídico-constitucional que se impone en Marruecos, los partidos son llamados a integrarse en un marco preestablecido por un poder que desconfía de ellos. Así, mientras la oposición abogaba por la instauración de una monarquía parlamentaria donde el rey ostentase un rol meramente simbólico, Mohamed V (1956) anhela *«una democracia nacional y constructiva conforme a los preceptos igualitarios de nuestra santa religión (...) a nuestras tradiciones nacionales que no han conocido otros regímenes, como el Imanato fundado sobre la justicia y el respeto de la persona humana»*.

La concepción bosquejada por el primer rey de Marruecos presenta a la monarquía como institución indispensable para el funcionamiento del país y cierra la puerta a cualquier tipo de evolución hacia una monarquía constitucional respetuosa de la voluntad popular y la separación de poderes. Una idea que tampoco favorece la autonomía de partidos e instituciones con respecto a la corona, poniendo de relieve ya la que será recurrente contradicción entre voluntad democratizadora y práctica política. La Constitución de 1962 consagra un pluripartidismo «por defecto» en su artículo 3, cerrando la puerta a las aspiraciones hegemónicas del Istiqlal al estipular que *«los partidos políticos contribuyen a la organización y a la representación de los ciudadanos. No puede haber un partido único»*. Como sostiene Ba Mohamed (1997), este artículo es una reacción restrictiva con relación directa a un periodo donde un partido de masas albergaba la aspiración de erigirse en partido único, fórmula también incompatible con el pluralismo político, que se constituye en principio monárquico, aunque su calado y funcionamiento sean incompletos. El Fassi (1965) estima que su formación es la única que se había ganado la legitimidad en la lucha contra el colono, tildando a los «partidos artificiales», en alusión en este momento histórico al MP de base berberista, como los de «los asesinos de la Resistencia, cuyo único objeto es combatir al Partido del Istiqlal». El ala radical del partido,

<sup>79</sup> Esta Carta Magna considera a los partidos únicamente en su dimensión funcional, recogiendo en su artículo 3 que «los partidos políticos contribuyen a la representación y a la organización de los ciudadanos». Esta definición responde de forma parcial a los criterios característicos de los partidos, a saber, organización sostenible, existencia de estructuras a nivel local y nacional, objetivo de conquista del poder y búsqueda de apoyo electoral (Bréchon, 1999). Fue el 7 de noviembre de 1960 cuando, bajo la presidencia de Mohamed V, se instala el Consejo Constitucional, encargado de elaborar el texto legal. Consciente del desafío, el soberano eligió esta fórmula, en la que él mismo eligió a los miembros del Consejo, para sustraer la futura Constitución de la influencia de los partidos, que exigían una asamblea constituyente.

<sup>80</sup> El poder impulsa la creación del Movimiento Popular, de base rural y berberista, para oponerle al Istiqlal, que por aquel entonces era un partido de masas que aspiraba a la hegemonía. Por otra parte, Palacio ha suscitado la formación de otros muchos partidos para contrarrestar el auge de los partidos del movimiento nacional y favorecer la división del campo partisano, como el Frente de Defensa de las Instituciones Constitucionales (FDIC), la Reagrupación Nacional de Independientes (RNI) o la Unión Constitucional (UC).

<sup>81</sup> Denotando que no son en modo alguno una prioridad, no hay ninguna alusión a los partidos políticos en los primeros textos legales de la independencia, como la Proclamación real de 8 de mayo de 1958 o la Ley fundamental del Reino de 2 de junio de 1961, que en su artículo 6 recoge que *«la realización de los objetivos nacionales necesita de modo imperioso de la unión de todos y la eliminación de cualquier obstáculo que pueda contrarrestar su consecución. El Estado debe preservar la unidad de la Nación y oponerse a todo aquello que es susceptible de sembrar la división en el seno de la comunidad nacional»*.

donde ya emergía claramente la figura de Mehdi Ben Barka, también aboga por que el Istiqlal asuma en solitario las responsabilidades de gobierno, presentándose como el único partido capaz de definir opciones políticas claras para hacer salir al país de la situación de parálisis. Ben Barka estima que el Istiqlal es la expresión de las masas populares ávidas de cambios a nivel político y económico (Monjib, 1992).

Existían otros impedimentos al partido único, como la propia estructura social marroquí, heterogénea, fragmentada, que se antoja un obstáculo mayor, aunque no insalvable, y es la activa política de Palacio la que da al traste con la empresa del partido único (Camau, 1978; Palazzoli, 1972; Szmolka, 2009). Además de la estrategia jurídico-legal, el reparto del poder gubernamental es otro instrumento en manos del soberano para la neutralización de la influencia del Istiqlal. En el primer gobierno del Marruecos independiente, encabezado por Mbarek Bekkai (1907-1961), el Istiqlal cuenta con diez carteras ministeriales sobre un total de veinte, no contando entre estas ni Interior ni Defensa. La creación del MP, cuyo reconocimiento oficial se produce a principios de 1959, como formación representativa de la esfera bereber para oponerse a una elite urbana y árabe, traduce en la práctica la consagración jurídica del multipartidismo. Este mismo año también asistimos al divorcio entre el ala conservadora y la corriente progresista en el seno del Istiqlal, conformando está última la UNFP. Movidos por el anhelo de descomponer y fragmentar el campo partisano para mejor dominar, la monarquía anima disensiones en el seno de partidos existentes, al tiempo que promueve la creación de nuevos actores impulsando, además del MP, los que se denominan «partidos administrativos» (Belhaj, 1975). En este orden de cosas, resulta paradigmática la fundación de la Reagrupación Nacional de Independientes (RNI), fundado oficialmente en noviembre de 1978 pero cuyos inicios electorales se remontan -aún sin estructura organizada- a las municipales de 1976, hallándose sus orígenes muy vinculados con Palacio y la administración de Interior. Hassan II confía la misión de poner en marcha el RNI a su cuñado, Ahmed Osman, casado con la hermana del monarca, Lallah Nezha, y a quien le une una estrecha amistad desde que cursaba estudios en el Colegio Real. El partido se presenta como un conglomerado de notables, empresarios y responsables de la administración que, sin una ideología definida, pretende servir a Palacio (Alvarado, 2013).

La fuerza y centralidad de la idea del multipartidismo no se explica más que a condición de dar cuenta de la coyuntura de la época, de la lucha entre el Istiqlal y la monarquía por la supremacía del campo político y la paulatina neutralización, ora por vía legislativa ora por la práctica del ejercicio del poder, del movimiento nacional (Bendourou, 1986). El multipartidismo marroquí es el resultado de la victoria del trono, que preserva su vocación de gobierno e impone sus opciones, haciéndose en último término con el monopolio político en detrimento del otro actor ponderado del momento, el Istiqlal. Durante el periodo en el que se fundan las instituciones políticas del Marruecos independiente, la opción monárquica por el pluralismo era idónea para combatir la hegemonía del Istiqlal y, de paso, consagrar el rol del rey árbitro. Por un lado, esto implica que ningún grupo pueda hacerse demasiado fuerte y, por otro, abre la puerta a la posibilidad de animar rivalidades e inducir fracturas para socavar aún más una pretendida hegemonía de alguno de los actores. El principio del multipartidismo guiado por la idea de vigilar la actividad de los partidos y debilitar las capacidades de movilización de estos asegura sustraer al rey de la lucha partisana, en posición pretendidamente neutral, al tiempo que se garantiza su preeminencia. Pero la fragmentación del campo político no es solo mérito de la monarquía, sino que se ve vigorizada por la subsistencia de una «cultura segmentaria» entre las elites partisanas. La evolución del multipartidismo es un proceso continuo de escisiones que segmenta horizontalmente a una elite que negocia con el poder su integración institucional y política (Parejo Fernández, 1997; Santucci, 2001). Tal deriva dota

de sentido la hipótesis de Waterbury (1970) según la cual el comportamiento de la elite se mantiene vinculado a la pervivencia de valores sobrevenidos de las propias estructuras sociales, asentándose la concepción del poder sobre la organización segmentaria del sistema tribal, como variable ineludible de la cultura política marroquí. Otro factor que influye en esta fragmentación de la oferta política, también de orden estructural, se relaciona con la ausencia de actividad capitalista independiente del aparato del Estado. El sistema de producción económica es eminentemente tradicional y no permite el desarrollo de «clases fuertes» susceptibles de negociar sus opciones con el poder (El Moudden et al., 2004).

El pluripartidismo en Marruecos constituye el terreno de juego de un régimen caracterizado por el monopolio del trono. La acción partisana es tolerada en la medida en que no pone en tela de juicio los fundamentos sobre los que se asienta el poder y en modo alguno constituye un estorbo a la relación entre pueblo y trono (Camau, 1978). Los partidos expresan una multitud de tendencias del pueblo marroquí en el marco de su unidad, encarnada por el rey, que expresa la unanimidad. Sucesivas constituciones han instaurado mecanismos de colaboración y control institucionales pero la preeminencia acordada siempre al Comendador de los creyentes los deja inoperantes, situándose el rey por encima de las demás instituciones<sup>82</sup>. El principio de separación de poderes concierne a su distribución horizontal, no a su repartición vertical, estando la unidad del poder vinculada a la monarquía: «*el rey es el Estado*», enfatizaba Hassan II (cit. Hughes, 2011: 118). Resulta paradójico que los partidos surgidos del movimiento nacional, motores de la evolución de la vida política marroquí desde la independencia y opuestos en sus inicios a la concentración del poder en manos de la monarquía, están impregnados de una cultura unitarista, fruto del maridaje entre nacionalismo, arabismo, islamismo y socialismo.

Los dispositivos de control, entendidos como procedimientos para impedir la emergencia de una mayoría electoral representativa de naturaleza electiva, no han cesado de perfeccionarse desde las primeras legislaturas post-independencia. La «transición» abrió el debate sobre las instituciones y las cuestiones de representación, pretendiéndose a priori la apertura y profundización del juego electoral, y minorar la distancia entre sociedad y Estado. Esto comienza a concretarse en los escrutinios de la década de 1990, particularmente en 1997, acompañados de negociaciones para la alternancia. A partir de 2002 los escrutinios se consideran «normales», en un contexto de banalización del proceso electoral en conformidad con los estándares internacionales de promoción de la democracia. La celebración de «elecciones transparentes» son una fuente de legitimación para el régimen, si bien no deja de inmiscuirse, condicionando la arquitectura y agenda de sucesivos gobiernos, yuxtaponiéndose en todo momento dos principios antagónicos, a saber, el monárquico y el electivo (Alvarado, 2016).

La prohibición de portar atenta contra la religión islámica, a la forma monárquica del Estado y a la integridad territorial del Reino, así como la interdicción de que los partidos políticos se funden sobre bases religiosas, lingüísticas, étnicas o regionales, que son discriminatorias y contrarias a los derechos humanos, dan cuenta de la voluntad del poder de mantener el control sobre el campo partisano. Algunas contradicciones son patentes, como la proscripción de partidos que se reclamen del islam cuando el régimen basa su legitimidad sobre la religión y que existan partidos islamistas como el PJD, que es tolerado porque se presupone que su ideario religioso es conforme al de Palacio. La cláusula de la «integridad territorial»

---

<sup>82</sup> Bajo el prisma de la tradición islámica, la unicidad y concentración del poder en manos del Comendador de los creyentes se justifica en el imperativo de unidad y cohesión de los musulmanes alrededor del califa. La invocación recurrente de esta tradición ha servido de freno a cualquier intento de redefinir la relación institucional sobre la base de criterios democráticos (Bellal, 2011).



destila esta misma intolerancia a los puntos de vista divergentes al poder. Los partidos regionalistas son ilícitos, lo cual implica la ilegalidad de una formación que reclame prerrogativas ampliadas en materia de gestión, administración, legislación o recaudación para una parte diferenciada del territorio. Y ello a pesar de la retórica de la regionalización, de la implementación de una nueva carta e instituciones regionales, y de la voluntad manifestada por el régimen de poner punto final al diferendo en el Sáhara Occidental a través de la implementación de una autonomía avanzada para la región<sup>83</sup>.

#### **4.2.2 Acción contestataria a partir de 1990**

Marruecos abre apocadamente la puerta del cambio a comienzos de los años noventa, en el contexto de la caída del muro de Berlín y fin de guerra fría, que desata una ola de transiciones hacia la democracia, y empujado por una acusada crisis socioeconómica que atraviesa el país, que se traduce en movilizaciones que amenazan la estabilidad política en Marruecos. Los disturbios de Fez, de 14 de diciembre de 1990, y las imponentes manifestaciones contra la guerra del Golfo marcan un antes y un después, ampliando los límites de lo tolerable hasta entonces y poniendo en tela de juicio la figurada aceptación del régimen construido por la monarquía durante décadas precedentes, en un momento en que la guerra aún abierta en el Sáhara Occidental condiciona ampliamente la vida política del país. Tras un largo periodo en que las protestas son sinónimo de disturbios, enfrentamientos ente contestatarios y fuerzas del orden, y franca represión por parte de las autoridades, Rachik (2010) sostiene que la etapa entre 1990 y 1994 plantea las condiciones para el paso hacia una acción manifestante no violenta, tolerada y de mayor calado. Un primer hito es la primera guerra del Golfo, en 1990, momento en que los partidos políticos de oposición organizan una gran manifestación en Rabat para significar el apoyo del pueblo marroquí a los iraquíes. Los organizadores dan cuenta de unas 700.000 personas en las calles de la capital, lo cual implica un auténtico desafío para el régimen, que había condenado oficialmente la invasión de Kuwait por parte de Irak y había incluso enviado 1.200 soldados a Arabia Saudí, implicándose directamente. Abriendo una fosa entre Estado y opinión pública, que se muestra mayoritariamente contraria a la injerencia extranjera en Medio Oriente, la protesta es finalmente autorizada por el ministerio del Interior.

Sindicatos y asociaciones, que devienen movimientos sociales reivindicativos, ponen a prueba los límites de esta nueva etapa, en la que Hassan II ha incluso iniciado conversaciones con los partidos de oposición en aras de una apertura del régimen. Las protestas de los diplomados en paro se amplifica a partir de 1994, si bien la movilización se limita por el momento a huelgas de hambre y sentadas en el interior de locales sindicales y partidos de oposición, sin aún osar invadir la calle, sobrepasando las protestas las principales capitales y extendiéndose a pequeñas y medianas localidades. Por vez primera, en septiembre de 1995, el movimiento ocupa el espacio público, promoviendo una sentada frente a la sede del ministerio de Educación Nacional, en Rabat, que dura nueve meses y que se nutre de jóvenes licenciados de extracción modesta llegados de diferentes partes del país para reivindicar un empleo. Ni las condiciones climatológicas adversas, ni la intervención de los cuerpos y fuerzas de seguridad logran poner fin a las protestas. La puesta en escena de los manifestantes incluye banderas

---

<sup>83</sup> Las teorías sobre el impacto de las variables institucionales sobre la evolución de los movimientos nacionalistas aluden a la descentralización territorial del estado, señalando que cuanto más disperso se encuentre el poder entre el centro y la periferia, mayor será la posibilidad de éxito de una movilización. Cuanto más próxima se halle la unidad administrativa de decisión con respecto a los ciudadanos, más fácil será penetrar el sistema. Según esta lógica, cuantas más prerrogativas se hallen en manos de regiones, provincias y ciudades, mayor será el grado de apertura del sistema político y mayores oportunidades comporta para los movimientos a nivel local (Kitschelt, 1986; Kriesi, 1995). En lo concerniente a la repartición de prerrogativas entre poderes, los sistemas son más abiertos cuando más amplia es la división de tareas entre ejecutivo, legislativo y judicial (Della Porta & Diani, 2011).



marroquíes y retratos de Hassan II, evidenciando intenciones no violentas y pretendiendo así sortear una eventual represión directa de los cuerpos y fuerzas de seguridad. Con el proceso de apertura del sistema político en marcha, se instala una nueva percepción menos represiva del Majzén entre las clases medias instruidas del país, aumentando la participación en acciones colectivas reivindicativas (Rachik, 2010). Nuevas estrategias colectivas de protesta se bosquejan paulatinamente en estrecha relación con el proceso de cambio político. Antiguos y nuevos movimientos sociales multiplican las iniciativas para buscar ejercer presiones sobre el Estado, conquistar el espacio público y ver satisfechas sus reivindicaciones.

Los intentos de ocupar pacíficamente la calle ya no se limitan a los diplomados en paro, sindicatos y asociaciones «de izquierda». Nuevos actores intentan adoptar estrategias similares, como Justicia y Espiritualidad, que en diciembre de 1996 demanda a las autoridades la autorización para celebrar una manifestación de apoyo a su líder, el jeque Abdessalam Yassine, bajo arresto domiciliario desde hacía siete años. Esta organización es capaz de movilizar importantes contingentes humanos, que se distinguen por una elevada organización y una estética particular, en un primer término en el marco de manifestaciones toleradas, de apoyo a los pueblos iraquí, palestino, checheno y afgano. Pero los avances no son irreversibles y están siempre sometidos al arbitrio del ministerio del Interior, que no tiene la intención de sucumbir a una política de hechos consumados y normalizar la ocupación de la vía pública por grupos contestatarios. Con motivo del día internacional de los derechos del hombre, el 10 de diciembre de 2000, manifestaciones no autorizadas fueron organizadas por Justicia y Espiritualidad en varias localidades, saldándose con una violenta intervención de las fuerzas del orden y el arresto de más de cien personas. Ese mismo día, la AMDH organizó en Rabat una manifestación, que es violentamente disuelta y tras la cual 36 de sus militantes son detenidos, incluido su presidente, Abdelhamid Amine<sup>84</sup>. Apenas dos años después, con motivo de la misma onomástica, la manifestación convocada en la capital por la AMDH y el Foro Marroquí Verdad y Justicia (FMVJ) transcurre sin incidentes.

La acción contestataria trasciende los grandes núcleos urbanos y se aleja incluso de sus configuraciones más habituales, como ocurre en Sidi Ifni<sup>85</sup>. Las protestas contra la marginación social y económica de la localidad se traducen en enfrentamientos entre autoridades y contestatarios, que se organizan a través de un «secretariado» que, creado en abril de 2005, integra a asociaciones y sindicatos, pero también a partidos políticos como el PJD, la USFP, el Istiqlal y el Partido Socialista Unificado (PSU). Este secretariado llamó a manifestarse contra la exclusión de la región, la mala gestión municipal y la falta de transparencia el 22 de mayo, acudiendo a la marcha unas 7.000 personas de la región. El 7 de agosto se convoca una segunda marcha, que es violentamente reprimida y, ante las amenazas de los manifestantes, que anuncian una nueva salida a la calle, el gobernador regional abre la puerta al diálogo, sin que este comporte mejoras significativas. En junio de 2007 un centenar de diplomados en paro cortan la carretera, obligando a las autoridades locales a cerrar las principales administraciones, llamando el secretariado a una huelga general el 30 de junio y al boicot en las legislativas de septiembre de 2007. El 30 de mayo de 2008, después de un concurso para la contratación de ocho recolectores de basura al que se presentan 972 candidatos, una sentada organizada en el puerto de Sidi Ifni es dispersada por las fuerzas del orden, dejando 45 heridos. Considerando estéril el diálogo con las autoridades, a instancias del secretariado, se instalan tiendas de campaña y se

<sup>84</sup> Hallados culpables de organización de manifestación no autorizada y de disturbios públicos, 36 militantes de la AMDH son condenados a tres meses de prisión, que es la misma condena pronunciada al encuentro de 41 miembros de Justicia y Espiritualidad en Oujda.

<sup>85</sup> Colonia española hasta 1969, Sidi Ifni, situada al sur, cuenta con apenas 20.000 habitantes y es víctima de su aislamiento geográfico, que refuerza su marginalidad económica y social (Ben Attou, 2006).

erigen barricadas, bloqueando la dársena durante varios días, interviniendo nuevamente los cuerpos y fuerzas de seguridad, saldándose los enfrentamientos con decenas de heridos y más de cien personas detenidas. Los acontecimientos ya habían trascendido la escala local, alcanzando una importante mediatización y precipitando la creación de una comisión de investigación a instancias del Parlamento.

Junto con Sidi Ifni, Tamassint (2004-2005), Tata (2005), Bouarfa (2007) o Gdeim Iziz (2010), en el Sáhara Occidental, son algunos otros hitos de contestación popular en regiones alejadas de los principales ejes de desarrollo de Marruecos que han gozado de una importante implicación popular, no exentas de represión violenta, incluyendo arrestos y condenas judiciales, que trascendieron en uno u otro momento a la opinión pública nacional, implicando tan solo entonces una respuesta a las demandas por parte del régimen, si bien apenas simbólica, declarativa y temporal, no traduciéndose apenas en soluciones prácticas sobre el terreno. La densificación del espacio de contestación rural y en pequeñas localidades va de la mano del surgimiento de nuevas formas de solidaridad se constituyen a través de estas protestas que mantienen varios comunes denominadores, como la apertura progresiva del sistema político, la implantación de una tradición de protestas sociales pacíficas, la mediatización de la contestación, la apertura del diálogo con las autoridades para tratar de paliar el descontento colectivo, que es interpretado como un logro simbólico por los manifestantes, y la afirmación de nuevos actores que conducen las protestas, una elite local bien identificada compuesta por elementos de clases medias urbanas e instruidas, profesores, universitarios, abogados y otros profesionales liberales, militantes e incluso antiguos detenidos políticos (Rachik, 2014). Las acciones colectivas reivindicativas, por tanto, no pueden reducirse a un simple sentimiento de frustración relativa, siendo el producto de la capacidad de los actores para movilizar y articular intereses alrededor de intereses de orden económico, territorial, étnico o simbólico, siempre y cuando el contexto político lo permita.

#### **4.2.3 «Alternancia» y percepciones del cambio**

Frente a la inestabilidad interna y los factores internacionales que implican un cambio de ciclo, el rey abre la puerta al diálogo con los partidos de oposición. En el discurso proferido con motivo del XVIII aniversario de la Marcha Verde, el 6 de noviembre de 1993, Hassan II anuncia haber convocado a los dirigentes políticos para establecer un nuevo marco de concertación. El soberano pretende reconfigurar la escena política marroquí inspirándose de la dimensión política del «consenso de Washington», que implica derechos humanos, sociedad civil y buena gobernanza. Los ajustes políticos se concretan en el terreno constitucional, si bien las reformas operadas en 1992 y en 1996 no afectan ni a la naturaleza y organización de los poderes del Estado, ni a los equilibrios que se establecen entre ellos, ya que en ningún momento el objetivo es implementar una monarquía parlamentaria sobre la base de una efectiva división de poderes y con un gobierno salido de una mayoría parlamentaria y responsable ante la Cámara de Representantes y de Consejeros (El Mossadek, 1995). Además de mantener intactas sus prerrogativas y ascendientes sobre el conjunto del sistema político e institucional, se instauran dispositivos institucionales que delimiten la amplitud del cambio, destacando las elevadas capacidades conferidas a la Cámara de consejeros y el mantenimiento de los «ministerios de soberanía». La cámara alta, que incluye consejeros nombrados por colectividades locales y cámaras profesionales, se beneficia de prerrogativas prácticamente parejas a las de la Cámara de representantes: puede exigir responsabilidades al gobierno, crear comisiones de investigación, plantear preguntas orales y escritas, comparte la iniciativa legislativa, puede votar «mociones de advertencia» al Gobierno, la presentación del programa gubernamental es seguida de un debate y las leyes deben ser adoptadas, en último término, por ambas cámaras.

Los ministros de soberanía son otro dispositivo que permite controlar y orientar la acción del gobierno a través de estos dominios reservados y exclusivos del soberano. A esto conviene añadir otro tipo de «prácticas recurrentes», como la injerencia del ministerio del Interior en los procesos electorales, garantizando así que no se puedan constituir mayorías claras, el modo de designación de los responsables de las instituciones públicas, la responsabilidad limitada de los departamentos ministeriales o incluso la compatibilidad cultural entre valores religiosos y democráticos (Saaf, 2004).

El colofón de esta apertura es la puesta en marcha del «gobierno de la alternancia» (1998-2002) encabezado por el socialista Abderrahman Youssoufi. La débil estructuración del sistema partisano y la ausencia de un juego electoral plenamente competitivo, además de la ascendiente que Palacio mantiene sobre los resortes del sistema, amputan a este proceso su potencial democratizador. Los límites de la alternancia residen no solo en su restringido margen de maniobra, sino también en el breve lapso en el que se despliega, de apenas una legislatura, impidiéndole recoger los frutos de las políticas públicas comprometidas bajo su mando. El consenso marca esta experiencia, haciendo que a su término las diferencias doctrinales entre partidos se vean difuminadas, marcando el declive ideológico de la *Koutla*, sus responsables políticos desacreditados y las estructuras partisanas debilitadas. Sometidos a la usura del poder, los partidos de la *Koutla*, sobre todo la USFP, que dirigió el ejecutivo, no salieron intactos, dejando en evidencia su incapacidad para impulsar un proceso de democratización. Esta «alternancia monárquica» ha adoptado solamente reformas protocolarias, sin concesiones de ningún tipo, no dejando en momento alguno la puerta abierta a la idea de que el rey se pudiera contentar únicamente con reinar (Roussillon & Ferrié, 2004). Por otra parte, la alternancia es el indicio y el resultado de una despolitización consensual de la escena política (Roussillon, 1999) e interviene a favor de la monarquía, que logra asentar un amplio consenso alrededor de ella y pone así punto final a tres décadas de luchas y enfrentamientos sobre el modelo de régimen y las instituciones (Catusse, 2008).

Más apropiado que hablar de «transición democrática» sería invocar el proceso en términos de «salida del despotismo», al estar ante una suerte de «modernización autoritaria» (Saaf, 2014; Alvarado, 2006g, 2009b). Y aún así, a pesar de colegir que estamos ante un ajuste del poder a una nueva realidad, el propio concepto de «apertura», a partir de un sistema político relativamente cerrado genera oportunidades y, por extensión, movilizaciones. Como momento de tránsito, con todas las objeciones que se le pueda achacar en cuanto a su naturaleza, objeto y amplitud en términos de democratización, el «gobierno de la alternancia» es, en sí, portador, y creador, de nuevas protestas sociales (Rollinde, 2004). Movimientos como el de los diplomados en paro, mujeres, antiguos detenidos políticos o incluso, en otro nivel, trabajadores de la radio y televisión pública marroquí, aprovechan el contexto de la alternancia y la llegada al gobierno de antiguos opositores al régimen de Hassan II para desplegar sus reivindicaciones. Las acciones de protesta aprovechan la dinámica de apertura del sistema, que se traduce en una mayor tolerancia, que no implica que el control de la base social ceda un ápice, y una mayor receptividad por parte de las autoridades. Catusse (2013) plantea que antes se hacía oposición al régimen y ahora se lleva a cabo esta oposición desde el propio régimen, mientras que Parejo Fernández (2010) habla de la «oposición de Su Majestad». De este modo, apuntan Belghazi y Madani (2001), las reivindicaciones de las mujeres, que ya existían desde finales de la década de 1970, no tienen el mismo impacto en los ochenta que en el contexto de la alternancia gubernamental, a mediados de los noventa del pasado siglo.

El grado de vulnerabilidad de la coalición gubernamental es otro elemento para tomar en consideración a nivel de oportunidades políticas. La relación de fuerzas entre los partidos que forman el «bloque democrático», la *Koutla*, no eran estables, y a esto hay que añadir la entrada

en el ejecutivo, que cuenta con hasta 41 ministros, de «partidos de la administración»<sup>86</sup>. Durante sus primeras semanas, este gobierno transita sobre una suerte de exaltación popular, soplando aires de cambio y apertura en el país, irrumpiendo nuevas caras en política, impregnándose los medios de comunicación incluso de un nuevo tono y arreciando los mensajes de apoyo internacional. A medida que avanzan los meses el gobierno se da de bruces con la realidad que atraviesa el país, la omnipresencia del ministerio del Interior<sup>87</sup> y las fricciones entre elementos del consejo de gobierno, debiendo hacer frente Yousoufi a las arremetidas de sus socios de coalición, pero también de las juventudes y el sindicato de su propio partido, e incluso a las críticas de la nueva prensa independiente, que empieza a hacerse un hueco. Al no ser estable la relación de fuerzas entre partidos, los movimientos sociales explotan en su beneficio los juegos de alianzas o necesidades de cada formación para expresarse y distinguirse del resto. Es así como surgen en el seno del consejo de gobierno diferentes actitudes al encuentro de puntuales acciones colectivas, ya sean protagonizadas por los diplomados en paro o por los islamistas de Justicia y Espiritualidad.

Es importante considerar, e integrar en el análisis, la percepción que de estos desajustes y oportunidades se hacen los actores políticos, que tiene un impacto directo en la propia movilización. Los cambios de calado en el gobierno, la aparición de nuevos perfiles políticos, el advenimiento de un nuevo rey y la irrupción de la denominada «prensa independiente», sin filiación partisana, que abre nuevos debates y arroja nuevos enfoques, y críticas, conforma una visión optimista de las posibilidades de cambio bajo la alternancia a múltiples niveles, ya sea en lo que concierne al estatuto personal de las mujeres, la suerte de los represaliados o desaparecidos durante los años de plomo, el islamismo político, la reforma de la función pública o las reivindicaciones identitarias. Sostiene Vairel (2014) que las medidas de reforma política se traducen, en realidad, en una reformulación de los impedimentos que el régimen hace pesar sobre el espacio contestatario y los militantes se movilizan en función de su evaluación de la situación política. El anuncio de reformas en materia de derechos del hombre, la llegada al ejecutivo de partidos que han apoyado sus luchas, y que lo siguen haciendo, y la entronización de un nuevo rey, Mohamed VI, que declara públicamente su sensibilidad para con estas cuestiones, son percibidas por los militantes como oportunidades para su acción contestataria. Además, la dinámica contestataria es debedora de los procesos de urbanización y generalización

<sup>86</sup> Las negociaciones son arduas y difíciles. Los partidos del «bloque democrático», la *Koutla*, compuesta por Istiqlal, USFP, PPS y la Organización de la Acción Democrática y Popular (OADP), no logran ponerse de acuerdo con los consejeros de Hassan II para formar un gobierno de unión nacional. La presencia de Driss Basri, entonces ministro de Interior, y el mantenimiento de los «ministerios de soberanía» en manos del rey, molestan a las bases, aún influyentes en aquel periodo, de estas formaciones. En 1996, el soberano hace votar una nueva constitución que consagra mayores prerrogativas al parlamento y al primer ministro. A excepción de la OADP, los partidos de la *Koutla* muestran su satisfacción y se presentan confiados a las elecciones legislativas del 14 de noviembre de 1997. Los socialistas se imponen y logran 57 escaños, marcando el contrapunto al Istiqlal, que se hunde, situándose en quinta posición del escrutinio. El partido nacionalista dirigido por M'hamed Boucetta denuncia un fraude electoral y decide boicotear todas las instituciones nacidas del escrutinio. El líder socialista, Abderrahmane Yousoufi, habituado a los desencuentros con el Istiqlal, no cesa en su empeño, y más en un momento en que Marruecos atraviesa por una situación delicada, con un rey enfermo, un ministerio del Interior que alcanza todos los ámbitos de la administración, y no únicamente, y una situación económica y social al límite. Hassan II, cada vez más enfermo, contemporiza y no recibe a Yousoufi hasta el 4 de febrero de 1998, cuando le encarga formar gobierno. Éste acepta el encargo sin plantear condiciones y sin consultar a sus aliados de la *Koutla*, ni tan siquiera a la dirección de su propio partido. Yousoufi inicia las consultas y pronto se percata de que ninguna mayoría es posible sin la participación de los «partidos de la administración», a cuyo frente se encuentran el MP, la RNI y la UC. Las transacciones se dilatan durante todo un mes y, finalmente, tras algunos ajustes con Palacio, que no acepta algunos nombres de los que figuran en las primeras listas de Yousoufi, el 14 de marzo de 1998, los 41 ministros, de hasta siete partidos políticos diferentes, son recibidos en el Palacio Real de Rabat por el rey. En un contexto partisano hartamente fragmentado, la arquitectura gubernamental es compleja, pero necesaria.

<sup>87</sup> Mohamed Larbi Messari, ministro de Comunicación, amenazó con dimitir en más de una ocasión, precisamente por la ascendente que el ministerio del Interior tenía sobre el particular campo de actuación de su cartera, sobre todo en lo concerniente a los medios públicos de comunicación, limitando su margen de maniobra y la implementación de reformas.



de la enseñanza superior, generadores de unas condiciones apropiadas para la protesta y provee de elites, pero también se ve afectada por la «defección espacial» que suponen las migraciones marroquíes hacia Europa anteriores a los años noventa, que restringen las oportunidades de movilización colectiva (Belghazi & Madani, 2001: 24-26). A finales de la década de 1990, Marruecos conoce una multiplicación de expresiones de protesta de una amplitud desconocida desde la independencia, hasta el punto de que algunos responsables gubernamentales, incluido el propio Youssoufi, evocan un «mayo del 68 permanente». El uso de la violencia, si bien no es comparable al desplegado por el régimen durante los años 1970 y 1980, no impide que los actores se movilicen para intentar reformar el sistema en un sentido democrático (Vairel, 2008). En 2002, el ministerio del Interior da cuenta de un total de 16.790 manifestaciones, por múltiples causas, en diferentes grados e intensidad, ya sea contra la impunidad de los torturadores de los años de plomo o la condición de la mujer.

#### 4.3 LA «PRIMAVERA ÁRABE» DEL 20-F

En Marruecos las protestas en el contexto de la denominada «primavera árabe» adoptan la denominación de Movimiento del 20 de Febrero (20-F), en alusión a la primera gran marcha que en 2011 tiene como escenario Rabat y decenas de otras localidades, con una fuerte afluencia de jóvenes, pero también de islamistas, militantes izquierdistas y una pléyade de organizaciones de la sociedad civil, así como de hombres y mujeres de todo tipo y condición. Más allá de lo excepcional del contexto regional de revuelta, aunque bajo condiciones, manifestarse es un ejercicio que los marroquíes no cesan de practicar desde hace lustros y, particularmente, desde el final del reinado de Hasán II, cuando se inicia el proceso de apertura. En la universidad, la administración pública, la empresa, ya sea ésta intervenida por el Estado o de naturaleza eminentemente privada, en la calle o incluso en casa, a través de un ordenador conectado a la red global. Cualquier lugar es bueno para dar rienda suelta al descontento ciudadano<sup>88</sup>. En este sentido, las marchas del 20-F no fueron las primeras ni las mayores manifestaciones vividas en Marruecos. Según sus organizadores, el 20 de febrero de 2011 salieron a las calles de todo el país entre 240.000 y 300.000 personas, cifra que el ministerio del Interior rebajó a apenas 37.000, pudiendo tomar como punto intermedio el baremo apuntado por el digital *Mamfakinch* («sin tregua», expresión del árabe dialectal marroquí proferida por los manifestantes para denotar su voluntad de no ceder un ápice en sus demandas), que avanzó la cifra de 122.730 manifestantes. Las marchas concurrían, eso sí, en un contexto regional de revuelta, en el que fueron derrocados Zine El Abidine Ben Ali en Túnez y Hosni Mubarak en Egipto, transformando completamente la percepción de lo posible y lo realizable.

Menos numerosas que en países vecinos, las movilizaciones marroquíes concurren en un ciclo alto de protesta a escala regional, multiplicando su impacto y haciendo que sus protagonistas aprecien reales oportunidades de impulsar cambios, por una parte. En Casablanca,

<sup>88</sup> En el Rif, en el Medio Atlas, como en Sefrou o El Hajeb, en el sudeste, ya sea en Errachidia o en Goulmima, en Tánger, Casablanca, Marrakech, Sidi Ifni, El Aaiún, capital administrativa del Sáhara Occidental, o en pleno Rabat, no queda un rincón del país que no haya sido invadido por la fiebre reivindicativa. El resultado de la multiplicación de contestaciones, su descoordinación y la indiferencia de parte de las autoridades y, cada vez más, de los medios de comunicación, redundan en la banalización de las protestas. Grandes manifestaciones y otras más reducidas, contra el envío de tropas a Arabia Saudí durante la guerra del Golfo, por o contra la igualdad de género, frente al odio y la sinrazón terrorista, a favor del pueblo iraquí y palestino, tunecino y egipcio, y sirio, contra la pena de muerte, para reivindicar la identidad bereber del país, reprobando las decisiones gubernamentales y judiciales, por una efectiva libertad de prensa, para condenar la carestía de la vida y el deterioro de las condiciones laborales y sociales, para censurar la acción de las compañías gestoras de agua y electricidad, para frenar la adopción de un código de circulación más coherente con las exigencias de seguridad de la modernidad, contra la línea editorial de medios de comunicación extranjeros que cargos públicos y medios locales, a menudo a instancias de los primeros, consideran hostil a los intereses del Reino, o incluso buscando transmitir al Partido Popular de Mariano Rajoy, entonces presidente español, y a la opinión pública de España que hay constantes nacionales que suscriben buena parte de los marroquíes y que no se deben tomar a la ligera en lo referente al dossier del Sáhara Occidental.



el 20-F protesta por la concentración de poderes políticos y económicos en manos de la misma clase dirigente. En Rabat, las pancartas de las marchas arremeten contra la corrupción y la malversación, exigiendo la disolución de Parlamento y Gobierno. El movimiento, virtual en sus inicios, al existir únicamente en las redes sociales, halla apoyos en el espacio protestatario tradicional, en actores como la AMDH, Attac Maroc y la formación de extrema izquierda no reconocida por las autoridades Annaj Adimokrati (Vía Democrática). También recibe apoyo de aquellos partidos que mantienen una estrecha relación con partidos y sindicatos de izquierda, como el Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista (PADS, en sus siglas en francés), el PSU y la UMT, cuyas sedes acogen asambleas y todo tipo de iniciativas. Asimismo, se une a la contestación Justicia y Espiritualidad, principal organización islamista del país, tolerada pero ilegal, y la rama juvenil del PJD. Los diferentes colectivos se reagrupan el 23 de febrero en un Consejo nacional del apoyo al 20-F. La existencia de un importante grado de coordinación entre sus diferentes componentes, con fluidos canales de comunicación entre islamismo e izquierda, la persistencia de las exigencias democráticas y de cambio, junto con la movilización continuada, aunque no tan cuantiosa como en otros países, y, sobre todo, el impacto del desalojo de los líderes tunecino y egipcio, hacen reaccionar el 9 de marzo a Mohamed VI. Después de haber intentado desacreditar la contestación, finalmente el jefe de Estado se ve obligado a anunciar a través de una alocución televisada la puesta en marcha de una Comisión para la revisión de la constitución. En un discurso dirigido a la nación, el rey pretendió mostrar su receptividad a las demandas de la calle, haciendo suyas el grueso de demandas de los contestatarios, entre otros comprometiéndose a dotar de mayores poderes a las instituciones electas, avanzar hacia la independencia de la justicia o a luchar contra la corrupción.

#### **4.3.1 Límites del debate para la reforma constitucional**

Más de 30 partidos son llamados a presentar sus propuestas ante la inminente reforma constitucional. A la hora de la verdad, sus limitaciones se ponen de manifiesto a través de iniciativas carentes de creatividad y audacia, prueba palpable de la esterilidad del campo partisano y su incapacidad para producir ideas originales, y de cambio, que asumir y defender. El sistema monárquico apenas sí es objeto de debate. Algunas formaciones de izquierda convienen en la necesidad de limitar la esfera de actuación del soberano, de forma tímida algunas, como el PAM, que pone sobre la mesa una suerte de actualización de la institución a través del concepto «monarquía ciudadana», y otras más ambiciosas, como el PPS, que propone la edificación de una monarquía auténticamente parlamentaria, con un rey que reine pero que no gobierne. Los partidos conservadores, como Istiqlal, PJD, RNI y MP, estiman que el rey no se toca y las disposiciones sobre la monarquía no deben verse alteradas, y que se debe reforzar el rol del soberano como árbitro y moderador del campo político, además de salvaguardar su dimensión religiosa y simbólica.

Al tiempo que se excluyen reformas en profundidad de la monarquía, siguiendo las grandes directrices fijadas por Mohamed VI en su discurso del 9 de marzo, el grueso de formaciones prevén un refuerzo de las prerrogativas del primer ministro. Este debe formar parte del partido ganador en las elecciones y someter la composición de su Gobierno, así como su programa, al voto parlamentario. Para el Istiqlal, el primer ministro debe ejercer de forma efectiva el poder ejecutivo y ser plenamente responsable del Gobierno y la administración general del estado, así como de establecimientos y empresas públicas. El Consejo de Gobierno es apto para abordar cualquier cuestión de índole política, económica, social, cultural, medioambiente e incluso diplomática. También puede tratar cuestiones relativas a las relaciones internacionales y políticas de seguridad. En la misma línea abunda el PJD, para quien el primer ministro tiene que responsabilizarse de la gestión de los asuntos públicos del país, máximo responsable, en el

marco del consejo de gobierno, del diseño y ejecución de las políticas públicas generales y sectoriales, y también del poder reglamentario, la administración general del Estado y las instituciones públicas, designando también los altos puestos de la administración de seguridad. Para el MP, la acción de consejo de gobierno se agota allí donde esta afecta directamente a «los fundamentos de la nación», es decir, que aboga por mantener los ministerios de soberanía en manos del monarca, que seguirá nombrando a diplomáticos, walis y gobernadores. La originalidad de la propuesta del RNI estriba en que los ministros deben tener filiación partisana y que su número nunca debiera ser superior a 20 con vistas a racionalizar y agilizar la acción de Gobierno. El PPS se interesa a la acumulación de funciones, no pudiendo un miembro del Gobierno acumular otras responsabilidades públicas, ni tampoco ejercer una actividad empresarial privada durante su mandato.

Las propuestas de los partidos se orientan a hacer del legislativo el corazón del sistema político, abordando cuestiones como relación entre legislativo y ejecutivo, comisiones de investigación, reglamento interno, derechos y obligaciones de los parlamentarios, ampliación de prerrogativas y reforma de la Cámara de consejeros. El Istiqlal propone ampliar las prerrogativas de este poder a todo tipo de convenciones y tratados internacionales, amnistía general y división electoral del país, con prioridad de la Cámara de representantes sobre la de consejeros. El PJD también defiende la revisión de las competencias de ambas cámaras en beneficio de la cámara baja, recogiendo la posibilidad de cesar a un ministro o de convocar un referéndum, planteando, al igual que el MP, para paliar el fenómeno del transfuguismo, que aquel diputado que cambie de partido durante su mandato pierda su escaño. El RNI insiste en la necesidad de afianzar la independencia del Parlamento y que sea éste quien fije su propio orden del día, reivindicando la posibilidad de crear consejos consultivos o establecimientos con misiones a definir por las propias cámaras, evaluando además las políticas públicas, controlando en todo momento la acción del gobierno, la gestión de recursos, empresas y servicios públicos. La USFP propone que las comisiones de investigación y de evaluación tomen forma de audiciones públicas, a excepción de las vinculadas con asuntos que sean del dominio secreto de la defensa del Estado, demandando de paso una mayor presencia de los miembros del Ejecutivo en el hemiciclo. Los excomunistas optan por consagrar la supremacía de la Cámara baja, llamando a ampliar las competencias parlamentarias en materia legislativa y en el control y evaluación de políticas públicas, además de la defensa nacional y la seguridad general del Estado. El PAM también incide en apuntalar la preeminencia de la Cámara de representantes, haciendo que la Cámara de consejeros sea de representación territorial, tomando además en consideración a los marroquíes residentes en el extranjero<sup>89</sup>.

En lo que concierne a la justicia, los partidos vuelven a hacer gala de sus limitadas ambiciones para la reforma en profundidad de uno de los poderes clave para la democratización del país. Para el Istiqlal, la independencia del poder judicial debe basarse en un pacto que todos deben respetar, a saber, individuos, grupos, instancias, instituciones y administración. Los jueces deben asumir la responsabilidad de su independencia y hacer valer su honestidad, imparcialidad y la supremacía de la ley. Los islamistas promueven la desaparición de la Corte Suprema y demás jurisdicciones «de excepción», como los tribunales militares, dotándose los

<sup>89</sup> La mayoría de las formaciones coinciden en la urgencia de reformar la Cámara de consejeros, repensando sus competencias y relación con la Cámara de representantes. Las propuestas inciden en la necesidad de dotar a la Cámara alta de un sentido territorial, como foro de representación de regiones de Marruecos. USFP, RNI, PAM e Istiqlal apuntan incluso la posibilidad de abrir los escaños senatoriales a los representantes de la comunidad de marroquíes residentes en el extranjero y coinciden en reducir el mandato de sus representantes electos de nueve a seis años. El PAM también demanda la limitación de su número de escaños, pasando de 270 a 150, lo cual debería servir para racionalizar su actuación. Todos, en general, abogan por limitar las competencias de la Cámara alta, reduciendo los periodos de examen de los textos de ley o incluso retirándole el derecho a iniciar mociones de censura y observaciones sobre los miembros del Ejecutivo.

magistrados de una carta ética inscrita en la Constitución, proponiendo también que la justicia supervise los procesos electorales. El MP hace bandera de la «democratización de la justicia», en el sentido de que esta sea accesible a todos los ciudadanos, independientemente de sus recursos materiales, abriendo la puerta a indemnizaciones en caso de errores judiciales. Además de la reivindicación de ahondar en la separación entre el poder judicial de los demás poderes del Estado, el RNI postula la sustitución del Tribunal de cuentas por el Tribunal supremo de cuentas, con mayores prerrogativas. Para apuntalar su independencia de la justicia y garantizar la presunción de inocencia, los socialistas proponen dotar al Consejo superior de la magistratura de nuevas atribuciones. El PPS pretende prohibir injerencias del Ejecutivo en la gestión de la justicia, planteando que el rey sea garante de la independencia judicial y el carácter inamovible de los magistrados. El PAM también se muestra partidario de una mayor implicación del rey en la justicia, incidiendo en la necesaria modernización del sector.

#### **4.3.2 Musulmanes, árabes, bereberes, magrebíes, mediterráneos y africanos**

El carácter plural de la identidad marroquí ha sido planteado por los partidos, si bien en diferentes términos, haciendo hincapié en unos u otros aspectos, enfatizando unas dimensiones sobre otras. La constitucionalización del tamazight se encuentra al orden del día, discrepando en su consideración como «lengua oficial» o, simplemente, «lengua nacional». Para el Istiqlal, Marruecos es parte de la nación árabe y musulmana, si bien estima que el bereber debe ser reconocido, promovido y protegido para, de la mano del árabe, hacer frente a la hegemonía del francés. Eso sí, sólo el árabe, como única lengua oficial, debe ser utilizado en la vida pública, administraciones, servicios públicos e incluso en la empresa privada, planteando que la Constitución se abra también sobre la cultura hasaní (saharaui) como afluente de la identidad marroquí. Los islamistas ponen el acento en la identidad islámica del país, planteando un refuerzo del árabe como lengua oficial en la enseñanza, la administración, la economía y la vida pública en general. El PJD pide que se considere nulo cualquier contrato o transacción no transcrito al árabe. La lengua amazigh tendrá rango de lengua nacional, promulgando una ley que permita su rehabilitación y protección. Desde el MP sostienen que la nueva constitución debe estimular el carácter plural de la identidad marroquí y destacar sus dimensiones islámica, amazigh y árabe, además de sus raíces africanas y mediterráneas. Se debe recoger además la pertenencia de Marruecos al conjunto de naciones magrebíes y consagrar un artículo al carácter oficial del árabe y el tamazight, al mismo nivel. El RNI quiere inscribir el bereber como lengua nacional y disponer de recursos para su preservación y promoción, reflejando la Constitución que Marruecos pertenece a un espacio geográfico regional, el Gran Magreb y el arco mediterráneo.

En el bando izquierdo del espectro político hay coincidencia en afirmar la necesaria cooficialidad del tamazight. Para el USFP, la carta magna debe reflejar el respeto de la diversidad cultural del país, considerando todas sus expresiones lingüísticas y civilizaciones como componentes de primer orden de la identidad marroquí. Consecuentemente, se debe constitucionalizar el amazigh, lengua nacional de Marruecos al lado del árabe. Desde el PPS también se estima que las lenguas árabe y bereber deben ser ambas oficiales, y el Estado debe poner los medios necesarios para concretar el carácter oficial del tamazight y asegurar la diversidad cultural del país, de todas sus expresiones culturales. El PAM también es partisano de la cooficialidad de árabe y tamazight, apuntando que la Constitución debe especificar la pertenencia religiosa de Marruecos antes que su adscripción geográfica y civilizacional, presentándose el reino como un país islámico que pertenece a un espacio geográfico que comprende el Gran Magreb, África, el Mediterráneo y el mundo árabe.

### 4.3.3 La «revolución tranquila» del rey

El 20 de febrero de 2011, se inició una profunda movilización en Marruecos para reclamar cambios a todos los niveles, político, económico y social. En un contexto marcado por las revueltas y el despertar de los pueblos «árabes», las expectativas eran grandes. Se esperaba la reacción del rey, un gesto inequívoco de éste al respecto para reactivar el proceso de transición democrática iniciado en Marruecos a finales de los años noventa. El 9 de marzo, Mohamed VI se dirigió a su pueblo, profiriendo un discurso en el que bosquejó una hoja de ruta que superaba con creces muchas de las peticiones de los manifestantes del 20-F, poniendo pretendidamente en marcha una nueva generación de reformas que auguraban cambios de calado. En su diatriba, el soberano pasó revista a los ejes sobre los cuales se iba a declinar el nuevo Marruecos: regionalización avanzada, reconocimiento efectivo del pluralismo cultural, adhesión a los principios universales de derechos del hombre y a las recomendaciones de la IER, efectiva separación de poderes, refuerzo del ejecutivo y del primer ministro, que debe emanar directamente de la mayoría parlamentaria, sin injerencias, centralidad del legislativo en la vida política, modernización e independencia de la justicia, buena gobernanza y lucha contra la corrupción.

El programa bosquejado por el monarca debe ser formalizado a través de una nueva ley suprema y para implementar los cambios en la carta magna, a instancias de Mohamed VI se pone en marcha una CCRC, encabezada por un constitucionalista, Abdelatif Menouni, acompañado de 19 personas del mundo del derecho, la ciencia política y la sociedad civil, todos ellos seleccionados por el soberano y su círculo de confianza<sup>90</sup>. A priori, el procedimiento incluye un mecanismo político de seguimiento, concertación e intercambio de puntos de vista con actores políticos, sociedad civil y ciudadanía, incluidos los más jóvenes, a cuyo frente se sitúa un consejero del rey, Mohamed Moatasim. Los constituyentes tienen apenas tres meses, hasta junio, para someter su proyecto al soberano, que debe validar para, en último término, ser votado en referéndum. En entrevistas con A. Saaf y M. Tozy, en octubre de 2011, se enfatiza que, a pesar de tener que asumir algunas de las reformas asumidas por la hoja de ruta marcada por el propio soberano, en momento alguno debía dar la sensación de que el rey integraba los cambios bajo la presión de los manifestantes<sup>91</sup>. Para Saaf (2011), se trata de evitar «el efecto

<sup>90</sup> Abdelatif Menouni, presidente del Consejo, es un destacado constitucionalista y profesor de la Universidad Mohamed V de Rabat, quien ha sido miembro de la IER, la Comisión Consultiva para la Regionalización (CCR) y del Grupo de Venecia para la Democracia y el Derecho. Exmilitante socialista, Menouni fue miembro fundador y presidente de la Asociación Marroquí de Derecho Constitucional. Otros miembros destacados son Omar Aziman, Abdallah Saaf, Driss El Yazami, Mohamed Tozy o Ahmed Herzenni. Aziman, jurista y diplomático, exembajador marroquí en Madrid, titular de la Cátedra Unesco para la Enseñanza, formación e investigación en derechos humanos, es miembro fundador de la Organización Marroquí de los Derechos del Hombre (OMDH), ex ministro de Justicia y Derechos del Hombre, ex presidente del CCDH, presidente de la CCR y presidente delegado de la Fundación Hassan II. Saaf es politólogo, profesor en la Universidad Mohamed V de Rabat y presidente de la Asociación Marroquí de Ciencias Políticas, exministro de Educación Superior en el gobierno de la alternancia, ensayista, consultor internacional para diversos organismos e instituciones y director del Centro de estudios e investigaciones en ciencias sociales (CERSS, en sus siglas en francés). Driss El Yazami es presidente del Consejo Nacional de Derechos Humanos, secretario general de la Federación Internacional de Derechos del Hombre (FIDH), presidente en funciones del Consejo de la Comunidad Marroquí en el Extranjero y ex miembro de la IER. Mohamed Tozy es antropólogo y profesor de Ciencia Política en la Universidad Hasan II de Casablanca y en Aix en-Provence (Francia), uno de los intelectuales y académicos mejor considerados del país, destacando sus obras sobre monarquía e islam político. Amina Bouayach, antiguo miembro del gabinete de Abderrahman Youssoufi, ex presidenta de la OMDH, vicepresidenta de la FIDH y presidenta del CNDH. Ahmed Herzenni es sociólogo y antropólogo, antiguo opositor al régimen de Hassan II, lo cual le valió largos años de cárcel. Ha sido, entre otros, director de investigación en el Instituto Nacional de Investigación Agronómica (INRA), ex presidente del Consejo Consultivo de Derechos Humanos (CCDH) y ex miembro del Comité Científico del Informe sobre los 50 años de Desarrollo Humano en Marruecos.

<sup>91</sup> En esta entrevista, A. Saaf afirma que la lógica de los acontecimientos no ha conducido en Marruecos al postulado de la asamblea constituyente, ya que aquí existe un campo político dominado por un actor que, al fin y al cabo, domina el conjunto del sistema. Y es este mismo actor preponderante el que decide reformarse y acercarse a unas líneas cercanas a las de las



Tocqueville», que muestra que cuando el régimen contestado tarda en responder ante una primera ola de reivindicaciones el movimiento de la calle se radicaliza, pasando a una etapa en la que los acontecimientos se precipitan y la situación deviene menos controlable, precisamente como aconteció en Túnez y Egipto. Mantiene Saaf que la «no reforma hubiera tenido consecuencias negativas sobre la economía del país y la gestión del dossier del Sáhara» y que «en ningún momento el rey ha estado entre la espada y la pared, derrotado por la fronda» (Saaf, 2011: 54). Según esta lógica, el proceso ha estado bajo control en todo momento y los límites de la apertura operada derivan del hecho que los manifestantes no representaban una fuerza y amenaza suficientes para tomar en consideración una evolución más radical<sup>92</sup>. A la luz de lo que estaba ocurriendo en otros países de la región, el soberano se anticipa a derivas peligrosas para la estabilidad del régimen y, consciente de que los contestatarios pretendían ir más allá de la monarquía parlamentaria, actuó para frenar las protestas y minorar los anhelos reformistas, para que no fueran demasiado lejos y pusieran en riesgo sus propios intereses.

En ningún momento se puso sobre la mesa la opción de una asamblea constituyente. Al tomar Palacio la iniciativa, desde el principio marcó los contornos y el ritmo de su propia hoja de ruta, que sobre el papel se pretendía ambiciosa<sup>93</sup>. Una asamblea constituyente tenía mayores posibilidades de ser secuestrada por «los empresarios de las elecciones», como Saaf (2011) los denomina, acostumbrados a distorsionar los resultados de todo tipo de transacciones políticas a través de la compra de voluntades. Un mecanismo político de seguimiento del proceso fue creado al lado de la CCRC, incluyendo a 32 de los 34 partidos políticos legales y los sindicatos más representativos. Los trabajos fueron arduos, los debates en el seno de la CCRC intensos, hubo encuentros y desencuentros, reuniones con algunas otras componentes del campo político y asociativo marroquí, y, Moatassim mediante, las propuestas llegaban a Palacio, que decidía sobre su conveniencia, suprimiendo, limitando o abrogando incluso las propuestas, ajustando sus contornos hasta que fueran de su total agrado. A. Menouni, en conversación mantenida en julio de 2011, justifica los cambios del texto entregado al rey en «su necesaria adaptación al contexto político marroquí». Entre los puntos de discordia, la identidad, la libertad de conciencia y las nominaciones de altos cargos de la administración. Las transacciones con los partidos políticos continúan hasta el último momento, minutos antes del discurso real del 17 de junio. Se pretende reformular el rol de la monarquía para que devenga una institución constitucional como las otras, legitimados a partir de ahora sus poderes en la carta magna y, en último término, manteniendo al rey la tutela sobre el resto del sistema. La metodología monárquica es puesta en cuestión en todo momento desde el 20-F, que defienden que solo una

---

democracias reconocidas internacionalmente, si bien «uno se puede acercar a unos estándares democráticos de multitud de formas: a veces es un déspota el que decide la apertura e inicia el cambio; y otras es el pueblo quien precipita las reformas».

<sup>92</sup> En un momento de efervescencia, en el que se suceden los acontecimientos y la atención se dirige a aquello que resulta más evidente, han pasado desapercibidos los movimientos y gestiones más subrepticias y discretas, pero que han tenido un efecto evidente en la minoración de la carga contestataria de la calle, a todos los niveles. En paralelo, Palacio ha promovido, a través de diferentes actores y grupos intermediarios, contactos con sectores de la población susceptibles de minorar la tensión con la calle, que derivaron en la adopción de medidas de corte social, como subidas salariales a determinados grupos tras diálogos con sindicatos, exoneración de deudas a campesinos, ofertas de empleo de diplomados en paro, ayudas directas, facilidades para la adquisición de viviendas y terrenos, entre otros.

<sup>93</sup> El mecanismo a la reforma constitucional es una práctica habitual en Marruecos para denotar un cambio político que, en último término, conforta a la institución real, que en todo momento controla el proceso. A la primera constitución, de 1962, le siguen hasta cinco reformas de gran calado: 1970, 1972, 1992, 1996 y 2011. A estas hay que añadir tres revisiones sobre temas concretos: dos en 1980 y una en 1995. Todas las constituciones marroquíes han instaurado regímenes monárquicos de carácter presidencialista, donde el rey reina y gobierna. Las tres primeras (1962, 1970 y 1972) sancionan un acusado desequilibrio entre el poder ejecutivo de la monarquía y el resto de los poderes. La constitución del 4 de septiembre de 1992 retoca ligeramente esta relación, rehabilitando moderadamente el legislativo y reforzando la figura del primer ministro. La constitución del 13 de septiembre de 1996 instaura un parlamento bicameral, con una cámara alta de notables que alberga casi iguales prerrogativas que la cámara baja. Todas las constituciones preservan, con matices, un ejecutivo dual desequilibrado (Parejo Fernández, 2010b).



asamblea constituyente era válida para dotar al país de una constitución auténticamente democrática. Rachid El Belghiti, figura destacada del movimiento contestatario, en entrevista realizada en mayo de 2011, no alberga dudas al respecto de que «se trata de una carta otorgada, no de una constitución elaborada según una lógica democrática», sentenciando que el texto no responde a sus demandas y que la gente que gobierna el país lo sigue haciendo sin control y sin rendir ningún tipo de cuentas al pueblo.

#### 4.3.4 Constitución de 2011, ¿fin de trayecto?

El «Sí» a la constitución en el referéndum celebrado el 1 de julio de 2011 obtuvo un 98,4% de sufragios, alcanzando la tasa de participación oficial el 72,65% de electores<sup>94</sup>. Desde el 20-F arreciaron las críticas al proceso, insistiendo en la metodología antidemocrática en la elaboración de la carta magna, la falta de transparencia e incluso consideraron el referéndum como un auténtico fracaso a la luz del porcentaje real de participación en la consulta<sup>95</sup>. Para algunos, era el colofón al proceso de apertura y transición iniciado en las postrimerías del reinado de Hassan II, «*un momento decisivo en el que está presente toda la acumulación de los logros de los últimos años en materia de derechos humanos, económicos y sociales, en cuanto a libertad y democracia*»<sup>96</sup>. Se presenta la victoria del «Sí» en el referéndum como «el resultado de una revolución tranquila», «el inicio de una «nueva era», que hace de Marruecos «un referente en el mundo árabe para otros países ávidos de cambio», «un ejemplo a seguir de un país que decide renovarse, avanzar y operar una auténtica ruptura constitucional» porque «se instaure una auténtica monarquía constitucional en la que el poder se encuentra en manos del

<sup>94</sup> La fecha del plebiscito fue anunciada el 17 de junio por Mohamed VI, quien en un discurso dirigido a la nación pasó revista a los grandes ejes de la nueva carta magna, llamada a instaurar una auténtica monarquía parlamentaria. El número de votantes que se expresaron contra el proyecto ascendió a 146.718 electores, es decir el 1,5%, con 81.712 votos nulos. Un total de 39.969 colegios electorales abrieron sus puertas entre 8h y 19h para permitir el voto de 13.451.404 marroquíes inscritos en el censo electoral. Más de 320.000 personas fueron movilizadas para garantizar el correcto desarrollo del referéndum, que transcurrió sin incidentes. Como novedad, se pudo ver votar a miembros de cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado, incluidos efectivos del ejército, y por vez primera se dispusieron 520 despachos de voto en el extranjero, en embajadas y consulados, para que los marroquíes de la diáspora pudieran participar. También se pudo ver depositar su voto dentro de una urna a Mohamed VI, poco antes de la oración de mediodía, en el despacho electoral del Consejo de la competencia, en Rabat. La clase política se hallaba eufórica, mostrando su júbilo y esperanzas en el futuro figuras como el primer ministro, Abbas El Fassi, el titular de Economía, Salaheddine Mezouar, y el líder del PJD, Abdelillah Benkirane.

<sup>95</sup> Según el Censo general de población elaborado en 2004 por el HCP, el número de marroquíes en edad de votar es de unos 20 millones, proyectando que en 2011 sería de 21 millones de electores. Como agravante, por vez primera habían sido llamados a votar los emigrantes marroquíes, que en principio no estaban incluidos en el censo y que, reuniendo los requisitos para ejercer el sufragio, ascienden a más de dos millones de personas. Así las cosas, considerando únicamente la población dentro de Marruecos el apoyo habría sido del 43%, mientras que si se incluye también a los emigrantes éste se reduciría hasta el 39%. Sea como fuere, salvo contadas excepciones, casi todos los partidos, tanto de la mayoría gubernamental como de oposición, hicieron campaña por el «sí» al nuevo texto legal. Y todo ello a pesar de que partidos, sindicatos, ONG y medios de comunicación hicieron campaña para el voto afirmativo, multiplicando actos de campaña, eventos y encuentros a lo largo y ancho de la geografía de Marruecos. Un informe de la Alta Autoridad de la Comunicación Audiovisual (HACA, en sus siglas en francés), refleja que los medios audiovisuales difundieron 1.392 programas sobre el referéndum constitucional, acumulando más de 120 horas de emisiones en antena en pro del voto afirmativo de los marroquíes. Sólo la Confederación Democrática del Trabajo (CDT), el PSU y Vía Democrática expresan abiertamente su rechazo a la Constitución, que consideran no contiene cambios sustanciales con respecto a la versión precedente, de 1996, manteniendo la monarquía sus elevadas prerrogativas. El PSU y Vía Democrática reivindican «una monarquía parlamentaria efectiva, que no garantiza el nuevo texto constitucional». En el MCA los sentimientos se hallan divididos: por una parte, la constitucionalización del amazigh y el reconocimiento de la cooficialidad del tamazight representan una antigua demanda del movimiento, pero, por otra, resultan evidentes las limitaciones democráticas del nuevo texto legal, que sigue consagrando la supremacía de un actor sobre el resto. A modo de ejemplo, en entrevista con A. Assid de julio de 2011, éste tilda la constitución de 2011 de «auténtico fiasco», al considerar que «no se ha conformado la monarquía parlamentaria que todos esperábamos, sino que se trata de la misma monarquía absoluta de antes, a pesar de ciertas concesiones al gobierno y al parlamento».

<sup>96</sup> Entrevista con A. Bouayach, realizada en julio de 2011.

pueblo» y «el rey es ya un jefe de Estado como el de cualquier otro país con un sistema político avanzado»<sup>97</sup>.

Sobre el papel, la constitución eleva los poderes del presidente del gobierno, que ya no primer ministro, y de su ejecutivo, al igual que los del parlamento, con una ligera corrección de fuerzas a favor de la Cámara baja. Se mantiene, no obstante, la ascendente de la monarquía sobre el sistema político, lo cual es alabado por relevantes actores del panorama político<sup>98</sup>. Se pone de relieve la separación neta de atribuciones y prerrogativas de los diferentes poderes del Estado, hallándose todas las instituciones sometidas a la Constitución, desde la realeza hasta el poder judicial, no permaneciendo zonas de sombra, no necesitando las normas interpretación, como era el caso anteriormente<sup>99</sup>. Hay autores que a través de esta carta magna está en marcha la transición desde una monarquía constitucional gobernante a una monarquía parlamentaria (Tahiri & Rousset, 2012). Para otros, el sistema que se sanciona no es parlamentario, sino semipresidencial, según el modelo de la V República francesa, con Mohamed VI como jefe de Estado (El Maslouhi, 2012). Para Meloni (2013) y Halmi Berrabad (2019), la constitución de 2011 sanciona un régimen híbrido, a caballo entre una monarquía gobernante, porque el rey conserva poderes estratégicos y de soberanía, y a la vez parlamentaria, porque el soberano es cotitular de un poder ejecutivo compartido con el presidente del gobierno, que proviene del partido vencedor en las elecciones legislativas. La constitución proclama por vez primera una neta separación de poderes para salir al paso de las reivindicaciones del 20-F, partidos y asociaciones de defensa de los derechos humanos y amazighes, pero de forma apenas declarativa, ya que se mantiene el desequilibrio a favor de la institución monárquica, como en el pasado<sup>100</sup>. Es por ello por lo que, como apunta Bendourou (2012), la nueva carta magna no agota el debate constitucional y, más tarde o más temprano, para mantener la estabilidad del Estado y la continuidad del régimen, se debería avanzar hacia una auténtica monarquía constitucional.

#### 4.3.5 Derechos, libertades e identidad

La nueva Constitución enuncia una larga lista de derechos y libertades a lo largo de 22 artículos (del 19 al 40), reagrupados su mayoría en el título II, pero también se recogen algunos en el título Primero. El grueso de éstos es contemplado por las convenciones internacionales relativas a los derechos del hombre ratificadas por Marruecos. Entre otros, figuran el derecho a la seguridad, la legalidad de penas, el derecho a un proceso equitativo, la inviolabilidad del domicilio, la prohibición de actos de tortura, la libertad de circulación, de pensamiento, de opinión, de expresión, el derecho a la salud, al trabajo, a una vivienda digna, a la educación... Se confirma también la igualdad entre hombres y mujeres, y las libertades políticas y públicas, como libertad de reunión, de manifestación pacífica, de asociación, de pertenencia sindical y política. La libertad de prensa se afirma proscribiendo cualquier forma de censura previa,

<sup>97</sup> Entrevistas con A. Benkirane, D. Lachgar, M. Darif, K. Douichi, N. Baraka y M. Laenser, realizadas en julio de 2011.

<sup>98</sup> A. Bekirane, secretario general del PJD, en entrevista realizada en julio de 2011, muestra su satisfacción porque *«el rey mantiene amplias prerrogativas para cumplir con sus obligaciones, ya que necesitamos un rey que reine y gobierne, porque en Marruecos no queremos una reina de Inglaterra»*. Para el líder islamista, que se convertiría en presidente de Gobierno en las primeras elecciones bajo el paraguas de la nueva carta magna, celebradas en septiembre de 2011, *«tenemos necesidad de un rey fuerte, pero no de un rey que haga todo, y esto era lo que ocurría hasta ahora, pero ahora contamos con un jefe de Estado y otro de gobierno, con unas funciones claras, bien delimitadas»*.

<sup>99</sup> A. El Messaoudi, ponente constitucional, en entrevista realizada en julio de 2011.

<sup>100</sup> A. Saaf, ponente constitucional, en entrevista realizada en julio de 2011 considera que antes existía claramente una «monarquía ejecutiva», cuya influencia desbordaba sobre el resto de las instituciones y actores del campo político, y que lo que la nueva constitución aporta es un marco para sus prerrogativas, quedando la monarquía confinada a unos roles claramente definidos. Estos roles, no obstante, siguen siendo considerables y, además, comprenden todo aquello que es «estratégico», es decir, que sobrepasa la duración de una legislatura, que va más allá de las citas electorales.

reiterando el derecho de expresar y difundir informaciones, ideas y opiniones. No obstante, la proclamación de estos derechos y libertades, y otros, no se ha visto acompañado de medidas legislativas que hagan posible su aplicación, adaptando la legislación nacional al derecho internacional de derechos del hombre y homologar la justicia marroquí con las normas internacionales (Bendourou, 2012). Existe una contradicción en el Preámbulo de la Constitución de 2011, cuando se señala que Marruecos se compromete a «acordar a las convenciones internacionales debidamente ratificadas, en el marco de las disposiciones de la constitución y las leyes del Reino, en el respeto de su identidad nacional inmutable». Es decir, que los tratados internacionales sólo son de aplicación interna en la medida en que respeten la identidad nacional, lo cual es harto difuso<sup>101</sup>.

En lo que concierne a los partidos políticos también hallamos disposiciones incompatibles, ya que en el artículo 7 se reconoce la libertad para su constitución y sus actividades en el respeto de la carta magna, pero también de la ley. Por una parte, la constitución estipula que los partidos deben ser respetuosos de la religión, la monarquía, la unidad nacional y la integridad territorial y, por otro lado, la ley de partidos condiciona su constitución a una autorización previa de la administración de Interior, que tiene, en función de su particular interpretación de estas nociones, la última palabra (Bendourou, 2007). Este tipo de disposiciones difusas también figuran en el Código de libertades públicas, que han sido invocadas por la justicia en procesos contra periodistas y medios de comunicación para justificar la condena de los primeros y la suspensión o cierre de los segundos (Bendourou, 2014). La multiplicidad de interpretaciones sobre los contornos del articulado constitucional en relación con el resto del entramado jurídico-legal del país proveen a las autoridades de argumentos para legitimar decisiones en uno u otro sentido, según el interés y las orientaciones del momento<sup>102</sup>. Y ello en un país donde la justicia no dispone de plena independencia del poder, hasta el punto de que organizaciones internacionales como Transparency Maroc (2005) señalan a éste como uno de los sectores más corruptos.

Marruecos se define a partir de ahora como «*Estado musulmán soberano*», que reconoce la diversidad dentro de su unidad «por la convergencia de sus componentes arabo-islámica, amazigh y saharo-hasaní, que se ha alimentado y enriquecido de sus afluentes africano, andaluz, hebraico y mediterráneo»<sup>103</sup>. La constitución de 2011 también eleva al tamazight al rango de oficial, siendo Marruecos el primer país árabe que dota de este estatuto a otra lengua al lado de la del Profeta. Según elementos del MCA, la formulación de la disposición no es adecuada, ya que denota que existe una primera lengua oficial, que sigue siendo el árabe, y una segunda, relegada con respecto a la primera, que es el tamazight. La constitucionalización de la amazighidad es una de las principales reivindicaciones enarboladas por el movimiento, que

<sup>101</sup> A modo de ejemplo, aquellas convenciones internacionales que estén en contradicción con el islam, que constituye una componente esencial de la identidad marroquí, no tienen cabida en el derecho interno. Así, la Convención sobre la eliminación de toda forma de discriminación al encuentro de las mujeres, adoptada en 1979 y ratificada por Marruecos, se ve sometida a las reservas del derecho musulmán, que consagra flagrantes desigualdades en materia de herencia. O la contradicción entre la igualdad entre hombres y mujeres en el ejercicio de sus derechos civiles, al prever el Código de la familia marroquí discriminaciones de carácter religioso.

<sup>102</sup> «*Todo es teórico y su aplicación queda en manos de los actores y lógicas habituales, vinculándose los derechos y libertades a las constantes inmutables del reino, donde figura la religión, que se sigue instrumentalizando con fines políticos*», sostiene A. Assid en entrevista realizada en julio de 2011. En una línea contraria apunta A. Bouayach, una de las ponentes constitucionales, que en conversación mantenida en julio de 2011 sostiene que «*la opción democrática de Marruecos es irreversible, al igual que los importantísimos logros en materia de derechos y libertades que consagra la carta magna*».

<sup>103</sup> En estos términos se recoge en el Preámbulo de la Constitución de 2011. Los islamistas mostraron su rechazo a esta formulación, ya que la ven como un ataque a la primacía de la identidad musulmana del país. «*El islam no es un elemento constitutivo de nuestra identidad, sino que es la mismísima identidad marroquí, la base, el fundamento, y después vienen los árabes, los bereberes, los saharauis y los judíos, quienes también han vivido entre nosotros*», afirma A. Benkirane en entrevista realizada en julio de 2011.

entendía que tan solo el reconocimiento en la ley suprema del país de la identidad, la cultura y la lengua eran garante de su protección. En su discurso del 9 de marzo de 2011, Mohamed VI aborda ya la cuestión de la amazighidad en el marco de la revisión constitucional, en lo que se interpreta oportunismo político por parte del soberano y un enésimo intento de apaciguar al colectivo amazigh, decepcionado y descreído con respecto a las políticas públicas desde el discurso de Ajdir. El balance mitigado del IRCAM, el fracaso y falta de voluntad en la introducción del tamazight en la enseñanza, lo modesto del canal de televisión amazigh puesto en marcha por el Estado o incluso la pervivencia de discriminaciones como la proscripción de los nombres amazighs en el registro civil.



## 5 DESARROLLOS ORGANIZATIVOS Y DISCURSIVOS DE LA NACIÓN AMAZIGH

*«Ha llegado el momento de que las verdades sean dichas, verdades conocidas por los Bereberes, como otros Marroquíes ordinarios, oficialmente asesinados a favor de un acuerdo tácito: después de su liberación del yugo colonial, la nación tenía mucha necesidad de un relajo para que pudiera retomar su aliento y dejar tiempo a sus componentes de soldarse sobre bases sociopolíticas modernas suficientemente sólidas para que el diálogo y la concertación se substituyan a los violentos enfrentamientos de antes»*

***Manifiesto Bereber***

### 5.1 CAMPO MULTIORGANIZATIVO Y AMAZIGHIDAD

Unas favorables precondiciones étnicas y socioeconómicas, así como una propicia estructura de oportunidad política, son prerequisites necesarios, pero no suficientes para la consolidación de un movimiento nacional estable y con implantación. La movilización sobre la base de una distinción de grupo étnico depende de la conformación de solidaridades afianzadas y estables entre quienes comparten determinadas características e intereses. Mutua dependencia entre miembros y control interno constituyen claves para la solidaridad del grupo, que solo se consiguen a través de un trabajo de organización. La organización genera preferencias, identidades y, en último término, acción colectiva, erigiéndose en otro prerequisite para la formación de una identidad colectiva (Hetcher, 1987). El movimiento amazigh de Marruecos, como cualquier otro movimiento social, debe resolver los problemas específicos de la acción colectiva que amenazan frustrar la movilización. Junto con el doble carácter de todo nacionalismo, a saber, emocional e interesado, simbólico y estratégico, es pertinente atender a la formación de preferencias políticas y a los marcos interpretativos del movimiento, que en el caso de la amazighidad se gestan de la mano de la movilización de recursos, es decir, a la par la propia evolución y dinámica organizativa, y de los debates y opciones que, en cada particular coyuntura, terminan por imponerse de la mano de una elite intelectual, que se antoja capital en la cristalización de una nación amazigh con unos contornos particulares (Edwards & McCarthy, 2004).

No se puede considerar al nacionalismo como un fenómeno «irracional», ni desde un punto de vista colectivo ni individual, ya que, sin excluir la concurrencia de factores emocionales y altruistas, se privilegian los intereses individuales de los participantes. Hardin (1995) ha subrayado que el nacionalismo puede ser adecuadamente analizado desde la perspectiva de la formación de un grupo dependiente de «poder de coordinación» que, a diferencia de aquellos que vinculan a alguna suerte de «poder de intercambio», son menos flexibles en cuanto a su dependencia de la militancia e implicación de miembros individuales. De ahí que, con el fin de mantener la solidaridad grupal, tiendan a emplear mecanismos de hostilidad y exclusión nosotros/ellos sobre arquetipos que galvanicen la identidad colectiva, mas que a pergeñar



políticas y programas con objetivos nítidos. La incorporación a un grupo basado en el poder de coordinación contribuye a reforzar su poder y la posibilidad de que el grupo alcance sus objetivos lo que, a su vez, redundará en beneficio de los intereses de sus miembros, estableciéndose así un vínculo directo entre participación y obtención de recursos a través de la distribución de incentivos selectivos. La solución al problema de la acción colectiva del nacionalismo no reviste, para Hardin, la forma de un dilema del prisionero sino de coordinación, desprovisto de conflicto de alternativas, en el que el refuerzo de las mutuas expectativas genera un proceso de identificación basado en la satisfacción de intereses: se participa juntamente con el grupo en los beneficios obtenidos mediante la coordinación. En un conflicto político sobre recursos escasos un grupo coordinado genera ventajas debido a sus bajos costes de transacción y fuerte identificación, su potencial político se incrementa espectacularmente. Bajo determinadas precondiciones, grupos nacionalistas altamente organizados pueden recurrir estratégicamente a la violencia para elevar los costes de la política centralista de los gobiernos y obtener concesiones adicionales. Esta peculiar economía de la violencia resulta parcialmente explicable en términos instrumentales, de tal modo que cuanto menor es la capacidad organizativa y, por lo tanto, menor el control de los militantes, mayor es la posibilidad de una escalada de violencia incontrolada al margen de la relación coste/beneficio.

La lógica de la acción colectiva asume en ocasiones que los individuos toman sus decisiones de participación y compromiso en aislamiento, como si no existieran factores como solidaridad, compromiso, confianza o presión, que hacen que los individuos actúen colectivamente. Soluciones internas al problema del prisionero fundamentan la emergencia de la cooperación en la reiteración de encuentros entre los actores de forma indefinida, en la posibilidad de volverse a encontrar, en futuras interacciones (Axelrod, 1984; Hardin, 1982) y, sobre todo, en la existencia de una comunidad, es decir, de un grupo de individuos que poseen creencias y valores comunes, y mantienen relaciones directas y múltiples (Taylor, 1987). Resulta de interés para el análisis de la movilización nacionalista, y amazigh en particular, no tanto que los individuos de un grupo mantengan relaciones directas y de lealtad hacia el colectivo nacional, sino la existencia de un denso campo multiorganizativo de investigadores, activistas, sociedades, organizaciones culturales, prensa o incluso amistades instrumentales, que generan mediante ámbitos de micromovilización la solidaridad, confianza, apoyo y visibilidad que permite desplegar un vasto repertorio de selectivos incentivos sociales. Los movimientos nacionalistas, debido a la matriz étnica con la que trabajan políticamente, generan una variedad de asociaciones de varia índole y establecen aliados difusos en los campos de la cultura, la academia y la enseñanza, la religión, constituyendo redes políticas de apoyo diversificado que resultan fundamentales para la extensión organizativa del movimiento.

El conflicto étnico-nacional es una forma continua de acción colectiva que requiere un relativo umbral de organización en sentido amplio y, a tal efecto, el análisis comparado muestra que los movimientos nacionalistas se acompañan de una gran riqueza de «catnets», empleando el concepto de Tilly (1978): categorías de individuos que operan en el seno de redes estructuradas de relaciones sociales y políticas. De este modo, en las redes y comunidades cara a cara, todos los factores de bloqueo de la conducta cooperativa tienden a minorarse: desde la invisibilidad de la propia conducta, pasando por la probabilidad de recompensa o sanción, hasta la importancia subjetiva de la propia contribución. De ahí la importancia del campo multiorganizativo en el que se apoya el nacionalismo, que es la condición de la existencia de una red de círculos concéntricos entre lo social y lo político, y devienen factores clave del éxito de la reproducción nacionalista (Pérez Agote, 1984).

En el análisis de la movilización nacionalista debemos incluir las soluciones externas al problema de la cooperación, esto es, aquellas que implican un cambio en las preferencias y las

expectativas de los actores. Tal es el caso, por ejemplo, de la presencia de empresarios políticos que asumen el riesgo de erigirse en precursores y aportan recursos decisivos para cambiar las creencias y expectativas de los demás, facilitando la cooperación condicional de otros, si bien son, a su vez, destinatarios de incentivos selectivos (protagonismo, prestigio, poder en el seno del grupo) y también expresivos, *in process benefits* obtenidos durante la participación, de tal modo que los costes de esta última pueden considerarse parte de los beneficios. Así, la participación en la movilización es autocomprendida, por los marcos interpretativos comunitaristas y la ética del sacrificio por la patria, como una recompensa en sí misma, independiente de la incertidumbre en la consecución final de objetivos.

### 5.1.1 La eclosión de la amazighidad

Al hilo del cada vez mayor reconocimiento de la pluralidad cultural a nivel mundial, así como un efecto inherente a las propias contradicciones internas en la conformación de los estados-nación norteafricanos, se ha venido desarrollando el movimiento amazigh. Bajo esta etiqueta son especialmente conocidas las reivindicaciones en la Cabilia argelina, región faro para el vector de la amazighidad, donde hace décadas, pero sobre todo desde el estallido de la «primavera bereber» de 1980, las movilizaciones adoptan un cariz multitudinario y de confrontación directa con el régimen, hallándose las demandas bereberes muy imbuidas, desde su génesis, de cuestiones como democracia, libertad y respeto de los derechos humanos<sup>104</sup>. Muy señalada es también la lucha del pueblo tuareg por su supervivencia, a caballo entre varios estados, particularmente Argelia, Libia, Malí y Níger. Junto con la represión y la expoliación de recursos minerales, la intensificación del proceso de desertización, el hambre y la ascendiente de gobernantes corruptos, que llegan incluso a desviar ayudas internacionales dirigidas a este pueblo bereber, el destierro y la emigración hacia las grandes urbes, o incluso hacia campos de refugiados, que se acentúa tras masacres como las de Gao, Tombuctú o Lere, son una constante (Alvarado, 2012).

El amazigh es el pueblo autóctono de todo el norte de África, entre las islas Canarias y el oasis de Siwa, en la frontera entre Libia y Egipto. Desde el punto de vista de la antropología física, esta vasta región es mayoritariamente bereber, señalando algunos autores que la única distinción pertinente sería entre bereberes arabófonos y bereberes berberófonos, reconociendo así que la cuestión bereber es común a todo el Magreb (Chaker, 1998). A pesar de la mayor virulencia y, por extensión, atención mediática, de los fenómenos cabilio y tuareg, la reivindicación está presente en todos y cada uno de los países norteafricanos, con un peso desigual y evolución variable. Atendiendo a la variable lingüística, es Marruecos el país donde el uso y pervivencia del tamazight es más fuerte, y donde está más extendida, a lo largo y ancho de su geografía. Si bien se han operado durante los últimos años ciertos avances en orden al reconocimiento de la pluralidad cultural del Reino de Marruecos, que incluso ha sancionado tal aserto en su más reciente Constitución, elaborada tras el estallido de las conocidas como primaveras árabes, en 2011, que incluso reconoce la cooficialidad del *tamazight* al lado del árabe, lo cierto es que la ideología dominante, las coordenadas sobre las que fue edificado el actual estado, siguen haciendo insistentemente hincapié su arabidad. El reconocimiento oficial dista de tener un vívido impacto sobre la realidad del país y la dinámica de los poderes públicos, a lo cual hay que unir los retrasos en la regionalización, que dista de ser una realidad, sintiéndose

<sup>104</sup> El 20 de abril de 1980 las fuerzas del orden argelinas impidieron la celebración de una conferencia en la que Moulud Mammeri, referente de la reivindicación amazigh, debía impartir sobre literatura bereber. Este hecho, al que siguió una ola de protestas que se expandió por toda Cabilia, supone un momento de inflexión para el movimiento, de toma de conciencia identitaria por parte de amplias capas de la población y, de forma indisoluble, en aras de edificar una Argelia diferente, más democrática, libre y justa (Mansouri, 2001). El impacto de las protestas, y su contenido, trascendió las fronteras del país magrebí, situando a Cabilia como referente, un modelo a seguir, por militantes berberistas de otras latitudes.

algunos extraños en su propio país, no reconociéndose algunos en este «ser marroquí», que consideran les ha sido impuesto por una elite árabe.

A pesar de que Marruecos es el «país bereber» por antonomasia, la reivindicación identitaria aquí sigue relegada a un rol secundario, no otorgándole la entidad ni el calado, e impacto, que le corresponde. Además, hasta no hace mucho toda aproximación al fenómeno era debedora de una gran carga antropológica, no reconociéndosele al Movimiento Cultural Amazigh (MCA) otro propósito que no fuera culturalista y folclórico. El excesivo celo en una identidad ancestral, unida a la imagen que Rabat promovía de su población indígena, contribuyeron a identificar la amazighidad con un conjunto de asociaciones que reclamaban, de forma unívoca y exclusiva, el mayor respeto y atenciones a la lengua y cultura bereberes, sin más. Se llegaba incluso a contraponer el movimiento amazigh de Cabilia con el de Marruecos, apuntando que el primero era de corte eminentemente político mientras que el segundo era una suerte de grupo de presión culturalista que, en último término, aspiraba a ciertas concesiones de parte del Majzén (Alvarado, 2005e).

Frente a esta excesivamente simplista caracterización, y frente a la idea de un movimiento sin atributos, o casi, desproveyéndolo de cualquier intencionalidad política, la realidad es más compleja. El análisis pormenorizado del campo de la amazighidad en Marruecos, su evolución, la delimitación de sus principales líneas y ejes discursivos, se antojan clave para la comprensión de un fenómeno eminentemente político que, a pesar de sus limitaciones, constricciones y heterogeneidad, ha logrado cristalizar un discurso compartido por quienes se identifican como bereberes, conformando una auténtica nación concurrente a la árabe oficial. De forma progresiva ha ido cristalizando un común discurso entre las diferentes ramas del movimiento, que ha acabado por impregnar incluso al resto de la sociedad, y al propio Estado, destacando que la amazighidad ha definitivamente trascendido el ámbito puramente cultural, erigiéndose en un vector de contestación hacia los poderes establecidos, portando un proyecto de cambio moderno y democrático, basado en una pléyade de coordenadas endógenas, no importadas. Desde esta perspectiva, la identidad bereber no es más que una fachada, la parte visible de un iceberg, que anhela remover los cimientos del régimen, acentuando sus contradicciones y precipitando una auténtica transición hacia la democracia, la justicia económica y social, e incluso medioambiental.

### 5.1.2 El Movimiento Cultural Amazigh (MCA)

El MCA se presenta como un vector de resistencia lingüística y cultural portador de un proyecto político y de sociedad alternativo a partir de una específica identidad bereber. En entrevista realizada en octubre de 2004, M. Kejji apunta que el MCA «*comprende las diferentes componentes asociativas y estudiantiles, y al grueso de activistas, ya estén o no estructurados políticamente, militando o no en partidos, encarnando la consciencia identitaria de un pueblo y una nación que lucha por sus inalienables derechos*». El MCA tiene por objeto la reconciliación de Marruecos con sus raíces amazighes, con su propia historia, en su dimensión norteafricana y no del Medio Oriente, y con la historia universal y los derechos humanos. Es una fuerza política difusa, transversal, transpartisana, de esencia pacífica, que rechaza ser categorizada en unos contornos precisos, reductores, manteniendo así su libertad de acción y posicionamiento frente al resto de actores. A pesar de las múltiples invasiones, la amazighidad sigue siendo el fundamento de la identidad marroquí y norteafricana, y el MCA reivindica el cuestionamiento de las referencias y fundamentos político-ideológicos del Estado «nacional» y centralista marroquí. Se presenta como la fase última de la lucha más amplia de los bereberes frente a diferentes invasiones a lo largo de la historia, desde la antigüedad y la Edad Media hasta la colonización francesa y española, pero también tras la consecución de la independencia,

haciendo frente a un Estado y unas elites en los que no se reconocen. De este modo, el MCA significa la continuidad con la historia del pueblo amazigh, pretendiendo que siempre rechazado someterse a una autoridad e ideología exógenas, contrarias a su idiosincrasia y valores, que entienden perennes y universales, completamente contemporáneos, que comprenden democracia y laicidad, pero también variables de orden moral, tales como la tolerancia, la integridad, la transparencia y la apertura sobre los otros y sobre el planeta.

Su emergencia, por tanto, se pretende *«indisociable del combate de los bereberes contra los colonizadores europeos y sus discípulos, quienes tomaron el relevo en el poder tras la independencia para perpetuar una nueva forma de colonización, aunque esta vez bajo una bandera nacional»* (Moukhliis, 2006). En su forma moderna, por tanto, la expresión política de la reivindicación bereber se vincula con algunos hitos del primer tercio del siglo XX, cuando las tribus bereberes combaten de forma instintiva por su propia supervivencia, la salvaguarda de su tierra, lengua, cultura y modos de organización sociopolítica y económica<sup>105</sup>. La agresión externa de una gran potencia colonial como Francia y de una potencia media en declive como España, que aún por entonces anhela recuperar su esplendor de antaño tras la pérdida de sus últimas colonias de ultramar, es presentado como gran detonante y momento inaugural de la toma de conciencia identitaria de los bereberes marroquíes. El peso del elemento bereber en la resistencia armada conformándose, por consiguiente, como el principal contingente de la lucha por la liberación contra franceses y españoles, contrasta con el rol de «los árabes», presentados como urbanitas pusilánimes, capaces de todo, incluso de pactar con el enemigo y establecer alianzas con los colonos, para aislar a la mayoría bereber del país y salvaguardar sus privilegios y ascendiente sobre el sistema político. En entrevista realizada en febrero de 2006, O. Louzi destaca como *«la toma de conciencia identitaria bereber derivó en la reacción histérica de una elite arabo-andaluza y urbanita que prefirió, para salvaguardar sus intereses, colaborar con el colonizador para acabar con la resistencia amazigh»*.

Uno de los hitos de esta «manipulación» de la «elite arabo-andaluza» es la reacción a la promulgación del dahir de 16 de mayo de 1930, que ha pasado a la historia como «dahir bereber», presentando a los amazighes como símbolos de división, herejía y alienación. Porque no se entiende la deriva del MCA sin ponerla en relación con el movimiento nacional, cuyo elemento detonante fue, precisamente, la promulgación de un texto legal por parte de la Residencia General, sancionado por el sultán, que promovía el respeto de la legislación y tradiciones de las tribus «de costumbre bereber». Las nuevas generaciones urbanas manipularon la interpretación del dahir, haciendo girar la lucha contra el colono alrededor del árabe y del islam, haciendo del combate contra lo bereber un ideal «nacional» y un deber «patriótico» (Lafuente, 1999; Rachik, 2003). Esta misma elite excluye a la parte bereber de las negociaciones con la potencia colonial y la independencia no hace sino reforzar la negación de la berberidad en sus diversas expresiones. *«Los bereberes, diezmados por la aviación y la artillería colonial, empobrecidos tras las masacres por los colonos, privados de su ganado, de sus pastos, siendo expoliadas sus tierras más fértiles, marginalizados, aislados y olvidados, sobreviven en condiciones precarias»* (Driouch, 2004).

La primera constitución del Marruecos independiente consagra la exclusividad de la ideología arabo-islámica. El país es definido como un país árabe, cuya lengua oficial es el árabe. El parámetro fundamental identitario, que es bereber, es negado, combatido. Las políticas desplegadas por gobiernos sucesivos tienen por objeto principal cambiar, desfigurar, la realidad bereber para adaptarla, por todos los medios, a un ideal político. La arabización fue concebida

<sup>105</sup> Algunos de los hitos de esta lucha, que los militantes del MCA tienen muy presentes, son las batallas de Annual, en el Rif, de Tazizawt, Hamdun, Badu y Bugafer, en el centro y sudeste del territorio, o la resistencia de la tribu de los Ayt Baamrane, en el sur.



como pilar del sistema educativo, la historia amazigh es dejada de lado, los topónimos bereberes son arabizados y toda manifestación de berberidad es oprimida y reprimida. Durante los primeros años tras la independencia, el vector de la amazighidad está fuertemente marcado por el MP, formación política impulsada por Palacio para contrarrestar el peso del movimiento nacional y principal referente, el partido del Istiqlal, que, habiendo forjado su legitimidad en la lucha anticolonial y disponiendo de amplias bases populares, ponía en riesgo la preeminencia política de Mohamed V. Instigado e instrumentalizado por la monarquía, como contrapunto al poder de la burguesía urbana y arabizada, surge el MP como formación de corte ruralista cuyas bases son eminentemente bereberes. *«Esta elite amazigh próxima al poder consagra el monolitismo. La dimensión amazigh es condenada al ostracismo por arabo-islamistas y poderes sucesivos se construyen sobre el ocultamiento de una memoria que sólo podía despertar para reivindicar su legitimidad usurpada»*, sostiene L. Azergui en conversación mantenida en febrero de 2004. Desposeídas de bases sociales e intelectuales estructuradas, siendo acentuada la precariedad en su instrucción y políticamente en manos de la política oficial de Palacio, la cristalización de una conciencia bereber no es posible en estos primeros compases de la independencia. El Estado-nación central reprodujo los métodos del colonizador jacobino para imponer la exclusividad del arabo-islamismo y la arabidad (El Qadéry, 1995). No será hasta los finales de la década de 1960, pero sobre todo a partir de los setenta, que se empiece a gestar una corriente heterogénea, en cuanto a organizaciones y acciones, con múltiples facetas y perfiles en su seno, emergiendo el asociacionismo, la investigación académica, el movimiento estudiantil, la creación artística, la prensa amazigh...

#### 5.1.2.1 El Movimiento Popular, ¿un partido berberista?

Existe cierta controversia sobre la inclusión dentro del MCA del MP como tal, si bien es habitual que responsables y adherentes de la formación hayan sabido compatibilizar sus misiones partisanas con la militancia berberista. No obstante, la cuestión bereber durante los primeros compases de la independencia va de la mano del MP, que se articula a partir de antiguos oficiales marroquíes del ejército francés, elementos del ELN y notables rurales que, a instancias de la monarquía, pretenden erigir un bloque político para contrarrestar la influencia del Istiqlal (Palazzoli, 1974). Sus principales promotores son Mahjoubi Aherdan (1921-2020), entonces gobernador de Rabat, y el doctor Abdelkrim El Khatib (1921-2008), ambos originarios del Medio Atlas, pero también jugó un rol importante en su puesta en marcha el presidente del primer gobierno de la independencia, Mbarek Bekkai (1907-1961). Su fundación tiene lugar el 2 de septiembre de 1957, aunque el 24 de octubre de ese mismo año es prohibido, debiendo esperar su reconocimiento oficial como partido a la promulgación del Código de libertades públicas. En enero 1959 se procede al registro de sus estatutos y en noviembre tiene lugar el congreso constitutivo. El interés de Mohamed V en la flamante formación es acentuado, ya que le permite dividir el campo partisano y erigir un bloque bereber frente al Istiqlal y, además, implica la puesta a su disposición de una herramienta susceptible de controlar y ordenar el mundo rural, al tiempo que procede a la rehabilitación de notables locales, acusados de «colaboracionistas» por las elites del movimiento nacional (Leveau, 1985). Según Parejo Fernández (1997), el MP se ha distinguido desde su creación por su fidelidad al trono alauita y su peculiar «desorganización». Esta autora apunta que fue la personalidad de este líder y su particular modo de hacer la causa directa de la escisión de *al Haraka* («el movimiento», literalmente, término por el que se alude al MP) entre el Movimiento Popular Democrático y Constitucional (MPDC), fundado en 1967 por El Khatib, y el Movimiento Nacional Popular (MNP), erigido por el propio Aherdan después de haber sido apartado de la dirección en el congreso extraordinario que tiene lugar en 1986 y del que sale elegido secretario general



Mohand Laenser. Mientras que el MDPC se conforma como una de las matrices del islamista PJD, en marzo de 2006 las otras dos componentes de *al Haraka* consuman su reunificación con Laenser al frente.

Ante todo, el MP es un partido de obediencia monárquica, defensor de Palacio, abogando, al menos discursivamente, por una monarquía constitucional homologable con las occidentales, sometida a una lógica democrática. La defensa del particularismo bereber forma parte del ideario del partido, no dejando en ningún momento de reivindicar la especificidad cultural del país, si bien nunca han logrado poner los grandes temas sobre la mesa y traducirlos en medidas concreta. El MP aboga por un Estado donde coexistan, en igual proporción, los referentes árabes y bereberes del «ser marroquí». Guardián de las esencias bereberes de Marruecos, el partido pretende sensibilizar a la población y las elites sobre la necesidad de preservar el patrimonio lingüístico y cultural autóctono, un rasgo que se habría ido difuminando paulatinamente tras la retirada de Aherdan de la vida política activa. En sus inicios, el partido aboga por el socialismo islámico, que se pretende un socialismo humanista y reformista a favor de todos los marroquíes, sin distinción, campesinos y obreros, capaz de acabar con los privilegios de unos y haciendo del trabajo y el mérito las bases para la promoción social (Aherdan, 1959). No obstante, es el mundo rural, el campesinado, el gran vivero electoral del MP, que junto con la promoción de la cultura bereber son los rasgos distintivos del partido. El grueso de las bases de *al Haraka* están en el Medio Atlas y, en menor medida, en el Rif, sin apenas impacto entre los amazighes del Souss, muchos de los cuales eran comerciantes y se habían instalado en Casablanca, donde habían adherido principalmente la UNFP. De un discurso eminentemente agrarista a lo largo de la década de los sesenta, a la luz de las mutaciones socioeconómicas en curso y el éxodo del campo a la ciudad, el MP trata de recuperar a este contingente humano ya instalado en un contexto urbano, y a sus hijos, devenidos ya clases medias, entrando en competencia directa con el resto de las formaciones políticas.

El partido apoya originariamente la enseñanza del árabe, reconociendo su sacralidad, y consideraba la utilidad del francés en la enseñanza, particularmente en las materias científicas. No será hasta 1977 cuando, a instancias de Mohamed Moatassime, presidente del grupo parlamentario Autenticidad marroquí y justicia social, Al Haraka reivindique por vez primera la enseñanza del tamazight para preservarla de su desaparición, sin cuestionar la supremacía del árabe, que se identifica como la lengua del islam y de la unidad nacional. Nunca en la historia de Marruecos se había planteado tal reivindicación en la esfera institucional, generando una cierta polémica e incluso fricciones y divergencias en el seno del propio MP. Palacio habría dado incluso un toque de atención a Aherdan, señalándole que no era de recibo esta ruptura con la línea ortodoxa del partido y que la libertad con la que actuaba su grupo parlamentario denotaba que no era capaz de controlar a sus huestes. A pesar de que se reconduce la situación, volviendo a los tradicionales derroteros, esta experiencia marca al MP que a partir de entonces otorga, de forma progresiva, una mayor atención a la reivindicación lingüística y cultural amazigh, no por ello sobrepasando los límites y, por supuesto, siempre leal al trono alauita (Brouksy, 2006). En 1978 el MP presenta un proyecto de ley en la Cámara de representantes para la creación de un Instituto de las artes y expresiones populares que, a pesar del voto a favor de los diputados, no verá nunca la luz. La formación inicia a partir de entonces un proceso de división, en el marco del cual algunas figuras destacadas adoptan una posición berberista militante, que ya no abandonarán, como Ouzzine Aherdan, hijo del histórico presidente del partido, que pone en marcha la revista *Amazigh*, que será prohibida por las autoridades en 1982, siendo detenido su director y condenado a dos años de prisión uno de sus colaboradores, el

historiador Sedki Ali Azayku<sup>106</sup>. El MNP integra en sus estatutos la pretensión de la oficialidad del tamazight, iniciándose una paulatina escalada reivindicativa en la familia de *al Haraka*, cuyo colofón es, con el cambio de milenio, la publicación de un comunicado suscrito por Aherdan y el Dr. Khatib demandando la equiparación de la lengua bereber con el árabe.

De partido rural en sus inicios, circunscrito a unos tradicionales feudos, el MP logra trascender su zona de confort y contar representación en todas las regiones del país, llegando a gestionar grandes ciudades como Rabat y Salé, pero también municipios medianos y otros más modestos. La ideología de la *haraka* también ha sido objeto de cambios desde los tiempos en que se proclamaba del socialismo islámico. En entrevista con M. Laenser en noviembre de 2007, define al MP como «*un partido de esencia liberal que siempre ha bebido de la realidad marroquí, un partido bien arraigado y con una larga experiencia a sus espaldas*». Según éste, la formación no ha hecho sino adaptarse a la evolución de la sociedad, si bien continúa siendo fiel a sus compromisos fundacionales, entre los que se encuentran la lengua y la cultura amazighes como «componentes esenciales de la identidad marroquí», entendiendo que el MP «*ha jugado un rol positivo de equilibrio entre posiciones maximalistas y posiciones de marginalización*». Por otra parte, al hilo de la estrategia general del Reino, primeramente, en el Sáhara Occidental, la regionalización es otro de los temas que ocupan un lugar destacado en el programa de la formación berberista, que lamenta que la región implementada en 1997 no haya evolucionado hacia una mayor autonomía, según el modelo español, que el líder del MP toma como principal referente. Históricamente, *Al Haraka* ha mantenido su fidelidad a Palacio por encima de todo, apoyando toda iniciativa real y participando en cuantas coaliciones gubernamentales ha sido invitado. Con una ideología voluble, sin un programa preciso, identificable más allá de los postulados nucleares del partido, y sin una probada organización, con una excesiva dependencia del centro en la toma de decisión y una estructura muy vertical, es la figura del secretario general la que marca la línea política del MP<sup>107</sup>.

#### 5.1.2.2 Orígenes del asociacionismo bereber (1967-1979)

Se considera que la primera piedra del edificio del MCA se pone el 10 de noviembre de 1967 en Rabat a través de la creación de la Asociación Marroquí de Investigación e Intercambios Culturales (AMREC, en sus siglas en francés). El núcleo de la AMREC lo componen profesores y estudiantes, en su mayoría originarios del Souss, vinculados con la Facultad de Letras de la Universidad Mohamed V de la capital, con cierto predominio de lingüistas e historiadores que se interesan a la lengua y cultura bereberes. Entre la veintena de personas que promueven primigeniamente la asociación, perfiles con una sensibilidad progresista que no se identifican con el discurso que vehiculan en la época los partidos de

<sup>106</sup> La conocida como «corriente Aherdan» reagrupa a escala nacional a diferentes organizaciones y actividades de prensa sobre la cuestión amazigh en torno a Ouzzine, hombre político, secretario general de las juventudes del MP y activo militante de la causa berberista. Éste impulsa periódicos y revistas desde inicios de los ochenta, destacando la efímera *Amazigh* y, a partir de 1993, *Tifinagh*, que también debe hacer frente a obstáculos e impedimentos de parte de los poderes públicos. La sentencia contra Azaykou la víspera de la II edición de la Universidad de verano de Agadir representa a ojos de los militantes un ataque directo a la libertad de expresión amazigh y, lejos de intimidarlos, redundando en la radicalización de ciertas elites del MCA y refuerzo de la dinámica asociativa.

<sup>107</sup> La ascendente de Palacio sobre el MP se manifiesta aún hoy en la cuestión sucesoria, lastrada desde hace años, a pesar de haber manifestado en numerosas ocasiones el secretario general, Mohand Laenser, su voluntad de ceder el testigo. Descartado de la carrera el delfín de Laenser, Mohamed Ouzzine, cesado fulminantemente como ministro de Juventud y Deportes a instancias de Mohamed VI tras el fiasco de la celebración del «Mundialito» en Marruecos, ante el 13er congreso del partido a celebrar entre el 28 y el 30 de septiembre de 2018, las quinielas se dividían entre el ex ministro de la Función Pública, Mohamed Moubdii, y el antiguo ministro de Interior, Mohamed Hassad, afiliado al partido en el último momento y que se creía era el elegido de Palacio (Adhani, 2018). A falta de consensos y no ofreciendo ningún candidato las suficientes garantías, se produjo la reelección del propio Laenser, que contaba entonces con 76 años y que en febrero de ese mismo año había anunciado su «decisión irrevocable» de no postularse nuevamente como candidato a la secretaría general (Attia, 2018; Iraqi, 2018).

izquierda, muy marcado por el marxismo y por el panarabismo, se encuentran nombres como los de Brahim Akhiate, Ali Seki Azaykou, Boujamaa Habbaz, Ahmed Akouaou, Omar El Khalfaoui, Abdellah Boufour, Ali El Jaoui y Ahmed Boukous. Los primeros estatutos de la AMREC definen su ámbito de actuación en torno al patrimonio cultural marroquí, en general, y la literatura y las artes, en particular, diluyendo «lo bereber» en un concepto mucho más amplio, discreto y políticamente correcto como el de «cultura popular», no exento de connotaciones folclóricas. La AMREC logra contar con hasta una quincena de secciones, en el Souss, pero también fuera de Marruecos, en Europa, aunque el grueso de sus actividades se concentra en Rabat. Las investigaciones antropológicas se publican en la revista *Tabâdul Ath-Thaqâfi*, que aparecía en intervalos irregulares y donde era habitual que algunos de sus autores firmasen bajo pseudónimo, donde se plasman tradiciones y costumbres, cuentos, poemas y canciones bereberes. En 1974, de un modo bastante rudimentario, bajo el título *Imuzar*, la AMREC publica la primera antología de poesía bereber. Bajo cubierta lingüística y cultural, en nombre de la salvaguarda de la riqueza inmaterial del mundo rural, los investigadores de la AMREC desarrollan los primeros trabajos de codificación cultural y normalización del tamazight en Marruecos.

A finales de la década de 1960, la asociación ya organiza cursos de alfabetización para comerciantes bereberes emigrados a Rabat. En 1971, realizan el primer filme cortometraje en tamazight, que aún hoy se conserva en los archivos de la sede de la AMREC en el centro de la capital marroquí. Se promueven foros de discusión y debate en los que se abordan cuestiones que tienen que ver con la identidad y la significación de la berberidad. Se suscitan todo tipo de actividades reivindicativas en las décadas de los setenta y noventa, poniendo en marcha un grupo de trabajo sobre la cuestión amazigh con la Unión Nacional de Estudiantes de Marruecos (UNEM) y creando, en 1979, la Asociación de la Universidad de Verano de Agadir. Persuadidos de que la canción era un instrumento adecuado para tener un mayor impacto sobre las masas, a partir de mediados de la década de 1970, se promueven diversas iniciativas, que incluyen conciertos y recitales para pequeños aforos, o la organización de modestos festivales, que culminan con la conformación del primer núcleo del grupo Ousmane, que conoce un gran éxito en la época, grabando varios álbumes y, en el marco de sus giras europeas, llegando a actuar en el teatro Olympia de París, marcando el camino a otros muchos grupos en lengua bereber que vendrían después. De este modo, a través de la recuperación de la cultura y las tradiciones por un colectivo de universitarios de origen bereber se prepara la toma de conciencia identitaria de determinadas franjas de población, en un primer momento eminentemente urbanas, que también entran por vez primera en contacto con nociones como derechos del hombre y democracia.

La emergencia del MCA está, por tanto, directamente vinculada con la toma de conciencia de una elite intelectual berberófona, que pone los primeros jalones de la reivindicación identitaria y que se halla muy influenciada por la producción intelectual de los cabillos argelinos y la creación, en 1967, de la Academia Bereber de París (Alvarado, 2006, 2006h). Es la capital gala, precisamente, el escenario de los grandes debates sobre la cuestión identitaria bereber, donde los contactos son más estrechos con intelectuales bereberes argelinos, jugando un rol importante en la formación política de esta generación los trabajos de figuras como Mouloud Mammeri y Kateb Yacine (Agrour & Ziri, 2001). Al compás de los tiempos, la asociación evoluciona y pasa de enarbolar un discurso marcadamente culturalista a defender posturas eminentemente políticas, en consonancia con la politización del movimiento<sup>108</sup>. Sus

<sup>108</sup> Este cambio se ve sancionado en la actualización de los estatutos de la AMREC en 1994, que a partir de ahora recogen el objetivo de «conducir conjuntamente la acción científica y la acción ideológica, debido a la dialéctica profunda que existe entre ciencia e ideología».

detractores le reprochan su conservadurismo, que se acentúa en la medida en que sus miembros más formados y politizados se van yendo para fundar o integrar organizaciones con un discurso y objetivos más radicales; y estiman que la actividad actual de la AMREC está alejada de las auténticas necesidades y preocupaciones de las poblaciones bereberes, concentrándose en el análisis y la investigación histórica y lingüística. Para su presidente, B. Akhiate, en comunicación personal de febrero de 2007, *«nuestra posición militante ha sido siempre dialogar para convencer a los demás sobre la importancia para todo marroquí de defender la identidad amazigh como constituyente fundamental de un país diverso cultural y lingüísticamente»*. La AMREC representa el primer jalón a escala nacional del MCA con unos objetivos claramente definidos y una militancia consolidada, siendo respetada por la ingente labor realizada durante todos estos años y, sobre todo, ser la escuela de toda una pléyade de militantes que han marcado la historia del MCA y que son la base del lobby berberista en la sociedad e instituciones marroquíes.

El marco ideológico que se impone tras la independencia apenas varía, al tiempo que se propagan en Marruecos las ideas del panarabismo de izquierdas, sufriendo aún las poblaciones berberófonas de una fuerte marginalización social, política y económica<sup>109</sup>. Las incipientes demandas bereberes no hallan eco en estas formaciones, haciendo que una franja militante abrace una vía específicamente bereber, reprochando a este izquierdismo el estar demasiado impregnados de arabismo y despachar la cuestión del pueblo indígena de Marruecos como una suerte de vestigio de la colonización a sobrepasar. Estos primeros militantes de un berberismo estrictamente político provienen, por tanto, de movimientos marxistas postcoloniales y se preocupan más por cuestiones vinculadas con los derechos humanos que sobre la cultura. Una elite anti-Majzén, de extracción marxista, que se mete de lleno en la lucha por el reconocimiento del pueblo amazigh, siendo uno de sus principales referentes el fundador de la asociación Tamaynut, Hassan Id Belkacem, antiguo prisionero político, que mantiene estrechos contactos en prisión con Abraham Serfaty (1926-2010), célebre opositor a Hassan II y uno de los fundadores *Ila Al Amane*, escisión del Partido Comunista Marroquí. De grupos de gente insatisfecha y organizaciones más o menos coordinadas, en esta época sobreviene el nacimiento de asociaciones eliteras a lo largo y ancho de la geografía marroquí, y se operan avances en la plasmación de una conciencia de sí por parte de este grupo, hasta el momento obviado por los poderes establecidos tras la independencia. La situación no cambia mucho durante los años setenta y primeros ochenta a nivel ideológico. Con todo, llegan a Marruecos las ideas del panarabismo de izquierdas, particularmente marxista, sufriendo las poblaciones berberófonas de una fuerte marginalización social, política y económica. De grupos de gente insatisfecha o de formaciones más o menos coordinadas, es en esta época que asistimos al surgir de las primeras asociaciones bereberes y a los primeros momentos de conformación de una conciencia de sí por parte de este grupo, hasta el momento olvidado por los poderes establecidos tras la independencia.

En 1978, irrumpe la Asociación nueva para la cultura y las artes populares (ANCAP), que a partir de 1995 cambia su denominación y pasa a llamarse Tamaynut. Con núcleo en Rabat, Tamaynut abre antenas en todo el país, adoptando desde sus inicios un tono netamente politizado. En el artículo 4 de sus estatutos, se destaca que *«la asociación tiene por objetivos interesarse por los derechos lingüísticos, culturales, económicos, sociales y el medio ambiente de los ciudadanos marroquíes, y defenderlos conforme a las disposiciones de las convenciones internacionales»*. Sobre la base de la Declaración internacional de derechos del hombre, cuya

<sup>109</sup> Este movimiento de izquierda es ajeno a la causa bereber, que juzga en las antípodas de la modernización del país. La etnicidad amazigh choca con su pensamiento político, social y económico, y se considera socava la unidad de Marruecos y de la nación árabe.



primera traducción al tamazight publican en 1991, inscribiendo la cuestión amazigh en un contexto planetario, que sobrepasa los límites de Marruecos y del norte de África, Tamaynut despliega una estrategia de internacionalización, buscando así suscitar presión exterior sobre el régimen de Rabat. En 1993, presenta un Memorando sobre los derechos lingüísticos y culturales amazighes en el marco de la IV Conferencia de derechos del hombre de Viena, participando desde entonces en el grupo de trabajo de Naciones Unidas sobre pueblos autóctonos. Impulsada por el presidente de Tamaynut, el abogado Hassan Id Belkacem, la identificación de los *amazighes* como «pueblo autóctono» no es unánimemente aceptada en el seno del MCA, a pesar de la multiplicación de artículos en la revista *Tasafut*, que se empieza a editar en 1991, sobre los derechos del hombre y la amazighidad, buscando sensibilizar a militantes y lectores en estos términos sobre la cuestión. La oposición es patente con la otra gran asociación amazigh, la AMREC, que considera incompatible el concepto de «pueblo autóctono» para el caso marroquí, ya que la cuestión aquí es nacional, defendiendo la imposibilidad de dividir a la población entre sus partes autóctonas y no autóctonas.

### 5.1.2.3 Cristalización de la identidad amazigh (1980-1999)

En esta década el movimiento adquiere una nueva dimensión, cristalizando el término «amazigh» como sustituto de «bereber». Con la celebración en 1980 de la primera edición de la Universidad de verano de Agadir, cuyo tema es «La cultura popular. La unidad en la diversidad», el movimiento adquiere una gran visibilidad. Promovida por elementos de la AMREC y presidida por Lahcen Gahmou, el evento reviste importancia porque, además, es la primera vez que un ente del MCA adopta una posición intermedia entre lo local y nacional, fomentando los encuentros suprarregionales, entre bereberes de diferentes zonas de Marruecos, pero también con intelectuales de la talla de Abdelkebir Khatibi y Mohamed Guessous, y escritores de renombre como Mohamed Khair-Eddine, quien acababa de regresar a Marruecos de su exilio. Militantes e investigadores de todo el país se dan cita en la Facultad de Letras de la Universidad de Agadir para exponer los avances de sus investigaciones y trabajos, y para abordar las vicisitudes de la causa bereber, debatiendo e intercambiando puntos de vista. Las actas de los encuentros que tuvieron lugar en los años 1980, 1982, 1990 y 1991, y las publicaciones que de ellas se derivan, suponen un valioso legado que recoge las aportaciones de perfiles diversos, reuniendo estudios, análisis, opiniones y discusiones alrededor de «lo bereber». La Universidad de verano tendrá como colofón, en su cuarta edición, de 1991, la *Carta de Agadir* relativa a los derechos lingüísticos y culturales.

La Asociación Cultural Amazigh, fundada en 1981 en Rabat por antiguos miembros de la Asociación de antiguos alumnos del Colegio de Azrou, se convierte en la primera asociación autorizada a portar un nombre bereber, caracterizándose por su dinamismo y lo rupturista de su enfoque, no tardando en ser disuelta por las autoridades. Al compás de un cierto aperturismo político, asistimos a un *boom* del asociacionismo cultural, contándose por decenas las nuevas asociaciones y esparciéndose estas a lo largo de toda la geografía marroquí. Estas asociaciones juegan un papel clave en el despertar de la conciencia bereber, que se ve confortado por un contexto internacional proclive al reconocimiento de la pluralidad cultural, sobre todo tras la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, así como por la cada vez mayor, aunque difícil, concertación a nivel global entre los diferentes polos de la familia bereber. Cabe destacar la fundación del Congreso Mundial Amazigh (CMA), un viejo anhelo concretizado en la localidad de Saint-Rome-de-Dolan (Francia) en septiembre de 1995. El CMA se erige como una ONG para divulgar y defender las reivindicaciones bereberes de todo Tamazgha (norte de África amazigh) y de la diáspora bereber en foros internacionales, y que, independiente de Estados y partidos políticos, está compuesto por individuos y asociaciones de



carácter cultural, social y de desarrollo, o incluso de protección del medio ambiente, de diferentes países. Las asociaciones amazighes comienzan a acudir a las instancias internacionales y utilizan como marco reivindicativo el concepto utilizado por Tamaynut desde años antes, a saber, «pueblo autóctono», pero también las variantes, en plural, de «poblaciones autóctonas» y «grupos autóctonos minorizados».

Un momento de inflexión sobreviene en 1991, cuando se publica la *Carta de Agadir*, que se considera el colofón a la deriva asociacionista y militante, el acta oficial de nacimiento del MCA. Auspiciada por Mohamed Chafik, intelectual reconocido, miembro de la Academia Real Marroquí, figura histórica dentro del movimiento amazigh y primer rector del IRCAM, supone la culminación de años de lucha y de reflexión, donde se analiza el contexto sociopolítico de la época y se recogen las principales reivindicaciones de la amazighidad. El MCA formula reivindicaciones explícitas que se dirigen, directamente, a los poderes públicos. Se trata, por tanto, de un nivel más elaborado de la reivindicación y ya no una respuesta a una situación social con unos modos de acción adaptados a las circunstancias del momento. Seis son las asociaciones que ratifican inicialmente esta Carta, donde se deplora la situación de la amazighidad y se demanda el reconocimiento constitucional del carácter «nacional» de la lengua amazigh, al mismo nivel que el árabe; la integración de la lengua y la cultura amazighes en todo tipo de actividades culturales y educativas, y su inserción en los programas de enseñanza; o incluso la presencia de la lengua y cultura bereberes en los medios de comunicación de carácter público. A partir de la *Carta de Agadir* los eliteres dejan de ocultarse bajo el concepto de «cultura popular», representando un hito de elevado valor simbólico, que anima a nuevas adhesiones al movimiento. Además, si bien hasta ese momento las reivindicaciones de las asociaciones se reducían de forma casi exclusiva al ámbito académico y científico, sin atreverse a desarrollar actitudes más militantes y combativas, con algunas excepciones, a partir de entonces surgen nuevas asociaciones con una mayor intencionalidad política.

A partir de 1992 asistimos al nacimiento del Movimiento Amazigh Estudiantil con el objetivo de llevar las protestas al seno de las instituciones universitarias, pero también con la finalidad de formar militantes desde la base, promoviendo una nueva elite que deberá situarse al frente de las flamantes asociaciones, a partir de las cuales se articula la lucha. Todo esto contribuye a la difusión de las reivindicaciones, una dinámica que se favorece por la proliferación en los años noventa de publicaciones sobre la amazighidad, ya sean poesía, novela, piezas teatrales, guiones de cine, artículos y obras de análisis y opinión que versan sobre cuestiones lingüísticas, jurídicas, políticas e históricas. Emerge también una nueva prensa amazigh, con revistas y periódicos, pero también con portales Web, que contribuye a difundir el ideario del movimiento, a promover debates e intercambios a mayor escala y, en último término, a conformar una comunidad articulada alrededor de una identidad y valores comunes, y una opinión pública eminentemente amazigh. El interés sobre la cuestión amazigh toma nuevo impulso en 1994, que es un año rico en acontecimientos. Se constituye el Consejo nacional de coordinación de las asociaciones amazighes de Marruecos (CNC), una estructura nacional que reagrupa a todos los colectivos del norte, centro y sur. Un momento de inflexión se produce tras el arresto de siete miembros de la asociación Tilelli de Goulmima, en Errachidia, que habían acudido a manifestación del primero de mayo. Durante la marcha, estos militantes desplegaron banderas amazighes y profirieron proclamas a favor de la introducción de su lengua materna en la escuela y el reconocimiento constitucional. Su inculpação en el marco de una pretendida apertura política y una cierta tolerancia hacia las actividades del MCA choca, suscitando una amplia movilización interna e internacional a favor de los detenidos. El impacto generado provoca la reacción del gobierno marroquí, cuyo primer ministro, Abdellatif El Filali, anuncia

en un discurso televisado, el 14 de junio de 1994, la difusión de informaciones en tamazight en los medios públicos. En su discurso de 20 de agosto de ese mismo año, Hassan II elogia los «dialectos bereberes» y anuncia su introducción en la enseñanza primaria. Se produce la apertura a nivel oficial, al menos al nivel del discurso, sin que ninguna iniciativa se concrete realmente. Irrumpen una pléyade de periódicos y revistas amazighes, que son publicados irregularmente, desapareciendo algunos, sin más, siendo sustituidos por otros títulos, que terminan por correr la misma suerte. *Amud, Tasafut, Tamunt, Adrar, Tifinagh, Tifawt, Tawesna, Tamaguit, Tilelli, Tamazighte, Agraw Amazigh, Tidmi, Tifraz, Tawiza y Le Monde Amazigh* son algunos ejemplos de cabeceras que ven la luz en este periodo.

#### 5.1.2.4 Entre apocalípticos e integrados (2000-2011)

En 1 de marzo del año 2000, un total de 129 universitarios, escritores, poetas, artistas, empresarios y cuadros de la administración pública de origen amazigh suscriben el Manifiesto bereber iniciado por Mohamed Chafiq que, tras contextualizar abundantemente la historia y el contexto sociopolítico del país, abunda el necesario reconocimiento de la dimensión amazigh de Marruecos<sup>110</sup>. En el escrito se enfatizan los «lazos indisolubles» que une a imazighen y árabes, que juntos deben constituir una única entidad y pertenecer a una misma identidad, la marroquí, que en modo alguno su combate identitario es por la hegemonía ideológica, loando la riqueza de la diversidad. No faltan referencias a las «tradiciones democráticas ancladas en las costumbres amazighes», a la paz, a la justicia, a los principios de igualdad y fraternidad entre hombres y razas, como sustrato para promover una «auténtica cultura de tolerancia» en el marco de una «civilización universal que integre el conjunto de aportes humanos» (Chafiq, 2000). El Manifiesto bereber suscita hábilmente, con mucho tacto, valores y principios que no son evidentes en el Marruecos del cambio de milenio, suscitando gran revuelo la publicación del documento y, sobre todo, animando un debate, en liza desde hacía ya tiempo, sobre la ineludible politización del MCA y la necesidad de liberarse de su fachada culturalista para militar abiertamente a favor de perentorios cambios democráticos en el sistema político y en pro de una efectiva observancia del respeto de los derechos humanos en Marruecos.

En un momento de máxima agitación dentro del movimiento, sucediéndose actos de represión y el encarcelamiento de militantes, y tras los trágicos acontecimientos que sacuden a la Cabilia argelina en abril de 2001, conocidos como «primavera negra»<sup>111</sup>, el régimen marroquí toma conciencia del riesgo de inestabilidad y la amenaza que puede suponer el MCA (A.M., 2001; K.S., 2001; Marouf, 1995b; Oberlé, 2001). En Rabat, Agadir y otras ciudades, las manifestaciones del primero de mayo estuvieron fuertemente marcadas por la reivindicación amazigh, denotando la fuerza del MCA y la correlación con los acontecimientos en Argelia, poniendo en evidencia que el movimiento es supranacional. En el mes de junio, una reunión prevista en la estación balneario de Bouznika, 30 kilómetros al sur de la capital marroquí, una reunión del comité del *Manifiesto bereber* es prohibida con el pretexto de que el cónclave no existe legalmente, no dispone de forma jurídica alguna y, por consiguiente, sus actividades no pueden ser toleradas por las autoridades. El ala más radical del movimiento no se opone a un

<sup>110</sup> Autores como Lugan (2012) identifican el Manifiesto bereber con el Manifiesto de la independencia, de 1944, hallando similitudes en cuanto a su estructura y forma, pretendiendo que Chafiq estuviera respondiendo directamente al documento que consagra la nación marroquí en sus contornos árabes e islámicos oficiales.

<sup>111</sup> El 18 de abril de 2001, Massinissa Guer mah, de 18 años, es gravemente herido de bala por efectivos de la gendarmería republicana en Beni-Douala, a proximidad de Tizi Ouzou, capital de la Cabilia, al este de Argel. El estudiante había sido interpelado tras una discusión entre un grupo de jóvenes y varios gendarmes. Dos días después, Guer mah muere en un hospital de la capital argelina. Cabilia se disponía a celebrar el XXI aniversario de la «primavera bereber», de abril de 1980, con marchas y actos a favor del reconocimiento de la identidad amazigh programados. Tras el funeral del joven, en ciudades y aldeas los habitantes salen a la calle para reclamar el cierre de todas las brigadas de la Gendarmería en la región. Las protestas devienen enfrentamientos con las fuerzas del orden que tienen orden de disparar, provocando 126 muertos y más de 5000 heridos.

enfrentamiento directo con el Estado, pero la diplomacia entra en juego y el Majzén inicia contactos con Chafik, el interlocutor más apropiado por su prestigio y ascendiente en el seno del MCA y por su calidad de antiguo director del Colegio Real y profesor de Mohamed VI. Apenas unos meses después, el 17 de octubre de 2001 se promulga el Dahir real para la creación del IRCAM, que sobreviene tras el discurso de Ajdir (Mohamed VI, 2001), en el que el rey reconoce la dimensión bereber de su Reino y promueve la creación de una institución para «salvaguardar, promover y reforzar el lugar de la cultura amazigh en el espacio educativo, sociocultural y mediático nacional, así como en la gestión de los asuntos locales y regionales» (Dahir, 17 de octubre de 2001).

Desde el momento de su fundación, el IRCAM no deja indiferente a casi nadie en el seno del MCA, dividiéndose la militancia entre partidarios y detractores (Alvarado, 2006i). Para unos, resulta claro que la puesta en marcha de esta nueva instancia forma parte de la estrategia del régimen para contener la reivindicación, folclorizarla y, en último término, cooptar a las elites del movimiento para descabezarlo. El 21 de febrero de 2005, dimiten siete miembros del consejo de administración del IRCAM, justificando su defección a través de un comunicado en el que arremeten contra el pobre balance de realizaciones de la institución, insuficientes, sin efectos patentes, hallándose la realidad del amazigh en la situación previa a su fundación y estando vigente la situación de marginalización, desprecio y genocidio cultural<sup>112</sup>. En una mesa redonda promovida por la Red amazigh para la ciudadanía (Azeta), el 19 de marzo de 2006, en Rabat, a estos cuadros aún se les echa en cara «la renuncia al militancia para poder sentarse confortablemente en una silla de una institución real», además de achacar al IRCAM el incumplimiento de su función de protección y promoción de la amazighidad, tildando de «tímidos» los logros desde su puesta en marcha. Para sectores del MCA, el IRCAM no es una institución adecuada a los intereses del movimiento por su proximidad con el poder, llamando a su reemplazo por un organismo que sea auténticamente independiente del poder y, además, no dispone de instrumentos propios para la aplicación y concretización de sus decisiones (Mokhliss, 2006). Según esta lógica, la amazighidad es tolerada, pero el objetivo del Instituto no es otro que el de dividir y debilitar este vector de contestación en Marruecos, mientras siguen rigiendo, e incluso consolidándose y reforzándose, las orientaciones de la ideología oficial del Estado. Un editorial del diario *Aujourd'hui Le Maroc* (2005) advertía sobre el «balance mitigado» de realizaciones del IRCAM en 2004, achacando el gobierno poca voluntad para implementar políticas a favor de la berberidad y advirtiendo sobre «la bomba de relojería» que suponía no «dar a Boukous una oportunidad de bien desarrollar su misión».

Otros sectores del MCA albergan una visión más indulgente con respecto de la institución real. Con iniciativas como esta, Lugan (2012) considera que el movimiento amazigh se ha visto en cierto modo «sobrepasado» por el Estado, que ha acordado importantes concesiones lingüísticas y culturales para salvaguardar la unidad nacional<sup>113</sup>. A. Boukous, rector del IRCAM, en entrevista realizada el 21 de diciembre de 2003, enfatiza algunas bondades del IRCAM como, entre otras, haber proporcionado estabilidad a investigadores que hasta hace poco desarrollaban sus trabajos sin apenas recursos, avances en materia de normalización y estandarización de la lengua, realización de manuales para la enseñanza del

<sup>112</sup> Los dimisionarios pretenden llamar la atención de la opinión pública sobre el inmovilismo en los trabajos del IRCAM, sobre su fracaso a la hora de implementar un efectivo reconocimiento de la lengua y cultura amazighes, no pudiendo en modo alguno llevar a cabo las misiones que le han sido conferidas, ya sea por falta de voluntad o de recursos, o ambas, dirigiéndose también las críticas al encuentro de los ministerios de tutela, que son el de Educación Nacional y el de Comunicación.

<sup>113</sup> Este autor evoca la condición amazigh de Mohamed VI, cuya madre, Lalla Latifa Hammou, es originaria de la región de Khenifra, donde profirió su discurso de Ajdir, enfatizando hasta que punto «la gota de agua árabe se ha diluido el fondo de la población bereber».

tamazight en la escuela, promoción de encuentros y seminarios nacionales e internacionales, así como edición y divulgación de obras sobre la historia y la cultura amazighes, entre otros. Los gestos, aunque tan sólo sean simbólicos, se suceden: el 26 de julio de 2003, el IRCAM firma una convención con el ministerio de Educación Nacional para la integración progresiva del tamazight en el sistema de enseñanza, y al año siguiente, el 16 de julio, se hace lo propio con el ministerio de Comunicación en aras de la penetración de la lengua bereber en los medios de comunicación públicos.

#### 5.1.2.5 Inalcanzable partido amazigh

La idea de sobrepasar el marco asociativo y constituir un partido amazigh aparece por vez primera en 1997. En el marco del Comité nacional de coordinación de la causa amazigh, que reagrupaba a 32 asociaciones, tenía reunión en Fez, Hassan Id Belkassem distribuye un comunicado en el que preconiza una acción que incida, a la vez, sobre el plano cultural y político. Solo si el MCA se implica en la acción política se operarán avances significativos, supeditando el mantenimiento de la llama militante y el vigor del entramado asociativo de carácter cultural a la llegada de la amazighidad como tal a las instituciones electas<sup>114</sup>. Sugiere la creación de un partido político, el Frente Cultural para la Democracia (FCD), creado a imagen y semejanza de su pretendido homólogo argelino, la Reagrupación por la Cultura y la Democracia (RCD) de Said Sadi<sup>115</sup>. El debate gira entre quienes consideran privilegiar la pista política, quienes pretenden seguir avanzando en la pista internacional, buscando apoyos allende las fronteras marroquíes, y aquellos que optan por el refuerzo de la red asociativa y militante nacional, posición que defiende la AMREC (Ziri, 2001). Cuando en el 2000 Chafik invita a militantes destacados a adoptar el Manifiesto bereber, entre las discusiones que se abren, Ahmed Adgharni propone la creación de un Partido de Tamazgha, opción que solo apoyan 6 de los 152 individuos allí presentes. No capitulando en modo alguno, Adgharni se mantiene firme y anuncia la creación de un partido, granjeándose las críticas de sectores del MCA. Se suceden los anuncios e intentos, pero no será hasta el 25 de mayo de 2005 que Omar Louzi presente en la wilaya de Rabat-Salé el dossier de constitución del Partido Demócrata Amazigh (PDA), y ello a pesar de que la nueva ley prohíbe la constitución de partidos sobre bases lingüísticas o étnicas<sup>116</sup>. La fecha de registro no es casual, reconoce O. Louzi en entrevista realizada en abril

<sup>114</sup> Id Belkassem evoca el ejemplo de las asociaciones culturales panárabes, que mantienen una estrecha relación con movimientos y partidos políticos, que les granjean múltiples ventajas y beneficios en forma de ayudas y subvenciones que salen de los presupuestos públicos, y que se antojan determinantes para su auge y vitalidad. Entrevista con H. Id Belkassem, en marzo de 2004.

<sup>115</sup> Médico de formación, este cabilio es el fundador de la primera Liga argelina de derechos del hombre. Como estudiante en la Universidad de Argel entra en contacto con el activismo cultural bereber, integrando en 1978 las filas del Frente de Fuerzas Socialistas (FFS) del también cabilio Hocine Aït Ahmed con el objetivo de extender la lucha cultural a la esfera política. La «primavera bereber» lo pilló ejerciendo la medicina en el hospital de Tizi Ouzou, implicándose activamente en las movilizaciones. Confrontado a la línea que adopta el FFS, deja el partido y, en 1982, edita una revista clandestina, Tafsut, antes de fundar, en 1985, la Liga argelina para la defensa de los derechos del hombre. Es detenido y condenado a tres años de prisión, siendo liberado en abril de 1987 en virtud de una amnistía presidencial. El 9 de noviembre de 1988, junto con otros militantes, precipita la organización de un encuentro nacional del Movimiento Cultural Bereber (MCB), que tiene lugar apenas unos días antes de la aprobación de una nueva constitución que consagra el multipartidismo. El 9 de febrero de 1989 nace la RCD, de la que Said Sadi es su primer secretario general. Sadi, quien acude regularmente a Marruecos y mantiene una relación estrecha con responsables del MCA, defiende que en Marruecos la lucha cultural devenga acción política a través de la configuración de un partido amazigh (Alvarado, 2006b).

<sup>116</sup> El 14 de febrero de 2006 el Parlamento marroquí proclamó el Dahir n° 1-06-18 sobre la promulgación de la nueva ley n° 36-04 relativa a los partidos políticos. Era el segundo proyecto gubernamental, ya que el primero, elaborado a lo largo de 2004, había suscitado las críticas del grueso de partidos en virtud de las restricciones impuestas, tanto para la constitución de formaciones como por el poder discrecional que se acordaba a la administración para su suspensión y prohibición. La oposición al proyecto condujo al ministro del Interior, Mostapha El Sahel, a revisar y modificar el texto, que fue presentando oficialmente el 17 de marzo de 2005 ante el consejo de ministros, que lo adoptó. Como sostiene Bendourou (2007), la nueva versión



de 2005, *«porque la demanda no puede ser juzgada sobre la base de la nueva ley, ya que es anterior, y confiábamos en que el partido fuera evaluado por sus objetivos, no por su nombre»*. En el seno del MCA hay quienes estiman que todo aquello que ayude a impulsar la causa es bienvenido, mientras que otros arremeten contra la identidad de los promotores de la iniciativa, que figuran entre los más duros y controvertidos de la militancia. La iniciativa está apoyada por 47 personas de un grupo más amplio que planifica la estrategia desde hacía año y medio, conformándose además un comité preparatorio que multiplica encuentros con militantes, partidos, prensa y la red de apoyo vinculada al grupo de pueblos autóctonos de Naciones Unidas.

Previendo su congreso constituyente para el 15 de noviembre de ese mismo año, en los estatutos del PDA se contempla la promoción de la diversidad cultural, lingüística y religiosa, la defensa de la laicidad y de los derechos del hombre, e incluso el federalismo como forma de Estado. A pesar de la prohibición expresa hecha a partidos con referencial étnico o religioso, sus promotores se muestran optimistas, evocando la existencia de dos partidos islamistas legales, a saber, el PJD, autorizado oficialmente desde 1996, y Al Badil Al Hadari (Alternativa Civilizacional), creado en 2002, y haciendo hincapié en que *«amazigh no se refiere a una etnia, sino a una civilización»* (Louzi, supra cit.). Finalmente, las autoridades arguyen «defectos de forma» para no dar curso a la constitución del PDA, sobre quien la polémica se cierne cuando reclama la paternidad del proyecto Ahmed Adgharni que, a su vez, presenta el dossier para el reconocimiento oficial del Partido Demócrata Amazigh Marroquí (PDAM). Su asamblea general constituyente tiene lugar el 31 de julio de 2005 en Rabat, con la presencia de militantes de todas las regiones y, si bien las autoridades competentes aún no lo han reconocido oficialmente, es tolerado de facto. En su figura la reforma constitucional, la justicia social y un mejor reparto de las riquezas del país, la institucionalización y oficialización de la lengua amazigh, una regionalización respetuosa de las particularidades de cada territorio y también la laicidad. En agosto de 2007 el ministerio del Interior prohíbe el PDAM al juzgar que es un partido que se articula sobre una idea de «raza», siendo disuelto judicialmente a instancias del tribunal administrativo el año siguiente.

En mayo de 2016, personalidades y militantes del MCA anuncian que pasan a formar parte del Partido de la Renovación y la Equidad (PRE), de Chakir Achahbar, que cuenta con dos diputados en la Cámara de representantes. Destaca la presencia de Ahmed Adgharni, pero también de Abdelouahed Driouch y Mounir Kejji, que figuran entre las 13 personas que integran el buró político del PRE, y de Ahmed Aremoush, que engrosa el Consejo nacional, junto con otros 47 militantes amazighes. En conversación mantenida con C. Achahbar el 20 de mayo de 2016, se mostraba optimista y juzgaba *«absolutamente normal la deriva a la luz del histórico compromiso de nuestro partido por la causa amazigh»*. El PRE pasa a llamarse entonces *Tamunt* («unión», en tamazight) para la renovación. Ante el continuo rechazo de las autoridades y las rigideces del marco legal, se intenta trabajar a favor de la amazighidad sobre la base de un partido ya existente. No obstante, apenas unos días antes de la celebración del congreso extraordinario para oficializar los cambios, Achahbar anuncia la ruptura unilateral con Tamunt, sin justificación plausible, aventurando M. Kejji, en conversación mantenida el 25 de mayo de 2016, *«presiones de manos invisibles provenientes de partidos políticos como el MP, el PJD o incluso el PPS»*.

---

constituye un avance con respecto a la primera, aunque sigue siendo una ley harto restrictiva, comportando supuestos equívocos para la prohibición y suspensión, quedando los partidos bajo tutela administrativa. En su artículo 4, la ley prohíbe «atentar contra la religión islámica, la forma monárquica del Estado o la integridad territorial del Reino» y precisa que los partidos no pueden ser fundados sobre bases religiosas, lingüísticas, étnicas o regionales, o discriminatoria o contraria a los derechos humanos.



#### 5.1.2.6 Constitucionalización mitigada del amazigh

La carta magna aprobada tras el referéndum constitucional del 1 de julio de 2011 contempla el amazigh como uno de los componentes centrales del «ser marroquí», al tiempo que oficializa el tamazight, si bien su formulación es un tanto ambigua. Por una parte, la constitución estipula que *«el árabe sigue siendo la lengua oficial del Estado. El Estado obra para la protección y desarrollo de la lengua árabe, así como para la promoción de su utilización»*. Frente a éste, *«el amazigh constituye una lengua oficial del Estado, en tanto que patrimonio común a todos los marroquíes sin excepción. Una ley orgánica define el proceso de puesta en obra del carácter oficial de esta lengua»*. Es decir, que para que la oficialización sea efectiva, es necesario esperar a que se apruebe una ley orgánica, donde se recogerán las modalidades de integración del tamazight en la enseñanza y en la vida pública.

Frente al nuevo texto constitucional, en el seno del MCA existen divergentes reacciones. Algunos consideran la oficialización un logro del movimiento después de años de lucha. Otros desmerecen la amplitud y calado del reconocimiento a la luz de la propia redacción del texto, que no es lo suficientemente preciso y supedita la oficialización a otro instrumento jurídico, coligiendo que se mantiene la relación jerárquica entre el árabe y el tamazight, entre una primera lengua oficial y otra, también oficial, pero a un menor nivel, extrapolarlo esta lógica a la existencia de unos marroquíes de primera (arabófonos) y otros de segunda (berberófonos). La ambigüedad de la carta magna y la supeditación del pleno efecto de la cooficialidad lingüística a la aprobación de una ley orgánica plantean otros interrogantes, a saber, qué recursos se pondrán a disposición de una tal empresa o cuánto tiempo llevará la plena integración del tamazight en la administración pública y en la enseñanza.

Otra reserva que se plantea desde el MCA es la no constitucionalización del IRCAM, al igual que ha ocurrido con otras instituciones consultivas, planteando también a este nivel la consideración de un rango menor a otras. Además, no falta quien arremete contra el orden en el que en el Preámbulo de la constitución se enumeran las dimensiones de la identidad marroquí, no situando a la variable amazigh en primer término, tal y como correspondería al que se antoja elemento primigenio en África del norte, a partir del cual se agregaron el resto de las componentes. Así las cosas, se impone la vigilancia frente a panorama difuso, poco claro, lleno de interrogantes. La lucha amazigh debe continuar.

#### 5.1.2.7 Contornos, organización y sociología del MCA

El MCA es el marco federador de las diferentes luchas operadas por una pluralidad de actores en Marruecos a favor del reconocimiento de los derechos del pueblo amazigh sobre su tierra, de las libertades democráticas y los derechos del hombre. El movimiento anhela contribuir al despertar de conciencias con respecto al relato oficial que, articulado sobre una serie de mitos y constantes arabo-musulmanes, impera desde el momento de la independencia, activamente por la edificación de un auténtico Estado de derecho. Es un movimiento de reivindicación que tiene más de medio siglo de historia, autónomo y transpartisano, presentado como la prolongación de la resistencia amazigh contra sucesivas invasiones. Un movimiento que despliega una pléyade de iniciativas, en diferentes contextos, dentro y fuera del país, todas ellas de carácter eminentemente pacífico, que se asientan sobre valores modernistas y universales como democracia, libertad, laicidad y tolerancia, que se consideran endógenos, no importados, conexos a la civilización amazigh. El MCA ansía reconciliar a Tamazgha con sus raíces bereberes, con la historia en su dimensión norteafricana, reclamando que el Estado-nación centralista, de inspiración jacobina, renuncie a los fundamentos ideológicos y políticos sobre los que se ha construido, poniendo punto final a la alienación de la componente

mayoritaria de la población y a las políticas de paulatina erradicación de la berberidad en sus diferentes expresiones y facetas.

#### 5.1.2.7.1 *Vector de reivindicaciones heterogéneo y plural*

El MCA se caracteriza por una multiplicidad de actores, que siguen sus propias lógicas y tienen sus particulares objetivos, métodos de trabajo, intereses, filias y animadversiones, alianzas y redes. Las primeras asociaciones estaban muy marcadas por la naturaleza de sus líderes, con los que se identificaba la organización, pero la llegada de nuevas generaciones ha introducido cambios de calado, haciendo cada vez más democrático el acceso a los puestos de responsabilidad, asegurando una cierta circulación de las elites y fomentando encuentros e interacciones entre grupos de diferentes localidades e incluso regiones. La radicalización de sus discursos y modo de acción va de la mano de la llegada de estas jóvenes generaciones, que han vivido la lucha ideológica en el seno del movimiento estudiantil universitario, donde son frecuentes los enfrentamientos entre berberistas, izquierdistas panarabistas, islamistas y saharauis, no estando estas disputas exentas de violencia, con enfrentamientos y disturbios, en el origen de la muerte de militantes amazighes, que pasan a convertirse en mártires del movimiento, pero también con cuerpos y fuerzas de seguridad<sup>117</sup>. Junto con asociaciones, de todo tipo, en zonas distintas y distantes, movimiento estudiantil, intelectuales e investigadores, dentro o fuera de la universidad, vinculados o no al IRCAM; escritores, artistas, prensa amazigh, elementos de «partidos berberistas» o incluso activistas que compaginan su defensa de la amazighidad con la militancia en otros partidos y causas, integrando además la dimensión transnacional e internacional.

Dentro del entramado de actores del MCA las asociaciones cumplen un rol fundamental. Sirven de intermediarias entre el trabajo intelectual y artístico, y las bases populares del movimiento. Desarrollan una intensa labor social y cultural sobre el terreno, ya sea para alfabetizar a la población o preservar un patrimonio oral que, de otro modo, se perdería para siempre. Revalorizan la cultura amazigh, conciliando tradición con modernidad, haciendo que muchos redescubran su riqueza cultural y se reconcilien con su identidad, que empiezan a percibir positivamente, no avergonzándose ni amedrentándose ya a la hora de identificarse como amazighes, dotando de paso de una mayor cohesión al grupo. Las asociaciones unen las grandes líneas de la defensa de la amazighidad con problemas sociales específicos de cada localidad y región, configurándose como plataformas naturales de protesta y oposición, portando como reivindicación última el bienestar y prosperidad de las poblaciones sobre las que incide<sup>118</sup>. Las asociaciones se antojan imprescindibles en la vulgarización del discurso identitario elaborado por las elites intelectuales del movimiento, que hasta la década de los ochenta permanecía confinado en círculos universitarios y entre ciertas elites. Es gracias a éstas

<sup>117</sup> Meknés, Fez, Taza, Tánger, Errachidia, Rabat, Casablanca, Marrakech, Agadir, Tan Tan, Goulimine... los episodios de violencia entre diferentes facciones en las universidades marroquíes son recurrentes, exacerbando las diferencias y radicalizando los discursos y estrategias de unos y otros. La muerte de Omar Khalek, miembro activo del MCA en la Universidad Cadi Ayad de Marrakech, atacado el 23 de enero de 2016 por estudiantes saharauis en el recinto universitario y que terminó por sucumbir a las heridas de arma blanca el 27 de enero, suscitó las iras e indignación de todo el movimiento. Al funeral que tuvo lugar en Ikniwen, en el sudeste marroquí, la localidad natal de Khalek, erigido en mártir de la causa amazigh, acudieron miles de militantes del MCA llegados de todos los rincones del país.

<sup>118</sup> Precisamente es este anclaje social y el impacto que estas asociaciones tienen entre la población lo que ha hecho que algunos partidos políticos se interesen a la amazighidad, reformulando y adaptando sus discursos para interpelar a este contingente humano susceptible de garantizarles el voto. Tradicionalmente, el MP ha buscado sacar rédito electoral de la amazighidad, y más recientemente el PAM y el RNI, sobre todo en el Souss, la región de origen de su presidente, Aziz Akhannouch, han hecho lo propio, enfatizando la lengua y cultura amazighes, garantizando su presencia y representatividad en las instituciones del Estado, y prometiendo mejoras sustanciales en las condiciones de vida de estas poblaciones.

que ha logrado cristalizar a gran escala la contra ideología amazigh opuesta al predominio monolítico del arabo islamismo.

#### 5.1.2.7.2 Entre nacional, regional y local

Según su ámbito de actuación, el tejido asociativo del MCA se divide en dos niveles fundamentales, a saber, nacional y local, con ciertas particularidades en función de las diferentes regiones. En cuanto a asociaciones nacionales, la pionera fue la AMREC, a la que siguió Tamaynut, que a su vez abrieron secciones y antenas en diferentes puntos de la geografía marroquí, con autonomía para desarrollar iniciativas y un programa de acción propio, pero siempre dentro del marco dictado desde Rabat. No obstante, en su condición de «periféricas», por la distancia entre éstas y el centro, las asociaciones locales a menudo despliegan un discurso y acciones más radicales que lo promulgado desde sus órganos federales. Con algunas excepciones, el asociacionismo amazigh local es un fenómeno que surge a partir de la década de los noventa, a partir de la promulgación de la *Carta de Agadir*, y que se acentúa después de la detención de los militantes de la asociación Tilelli de Goulmima y el discurso de 20 de agosto de 1994 de Hassan II. Las asociaciones empiezan a trascender el marco estrictamente culturalista para defender posiciones abiertamente políticas, protagonizando acciones más reivindicativas, al tiempo que refuerzan sus aspectos organizativos.

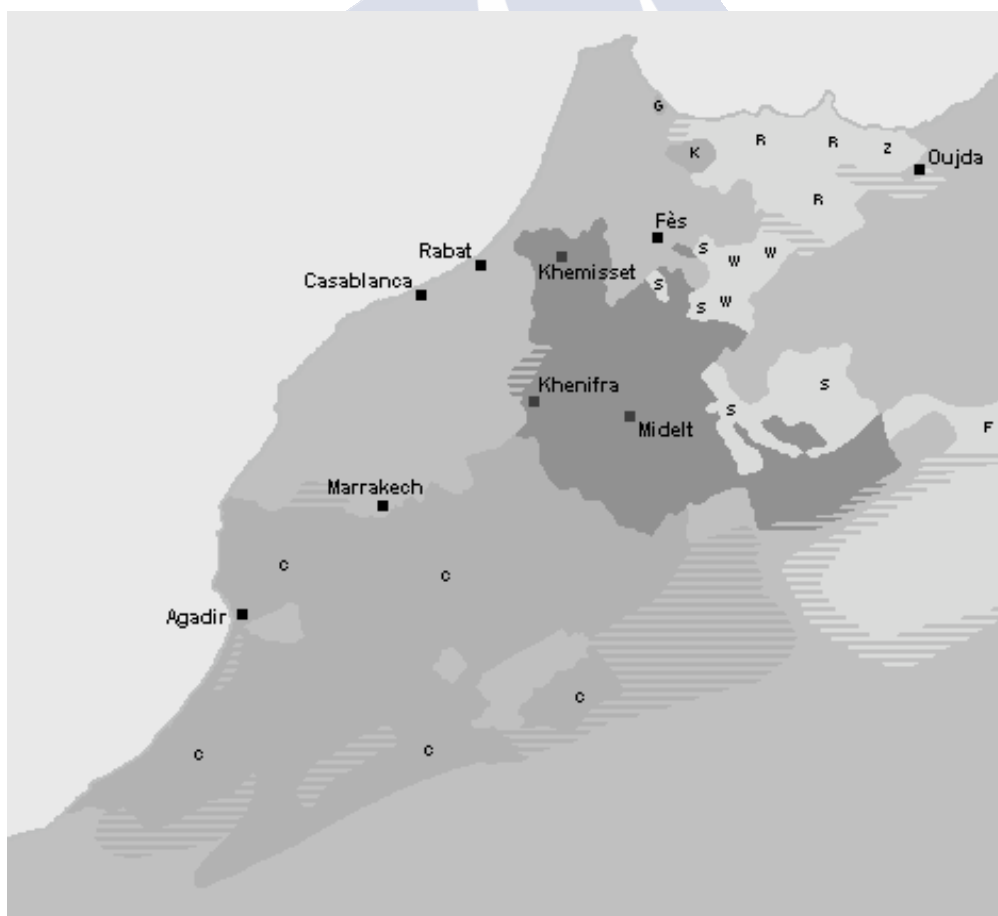


Figura 6. Regiones berberófonas y variantes del tamazight

[Fuente: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tamazight\\_de\\_l%27Atlas\\_Central\\_-\\_FR.PNG](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tamazight_de_l%27Atlas_Central_-_FR.PNG)]

Aunque compartiendo unos mismos objetivos, en cada una de las grandes regiones mayoritariamente bereberes, las asociaciones, sus contornos y *modus operandi*, y propia militancia, con una particular trayectoria e idiosincrasia, presentan unas características distintivas:

- a) En el Souss surgen las primeras asociaciones locales del país. El origen soussí de los cuadros fundadores de las organizaciones pioneras del MCA ha tenido mucho que ver en esto, al igual que la puesta en marcha de la Asociación de la universidad de verano de Agadir y su efecto catalizador. Contrariamente a lo que ocurre en otras regiones, la condición periférica de estas asociaciones no es tan marcada, manteniendo estrechos nexos con Casablanca y Rabat. Priman las manifestaciones culturales, que incluyen conciertos y actividades musicales, así como el trabajo de investigación de sus miembros, muchos de los cuales mantienen un estrecho vínculo con la universidad, poniendo de relieve la vocación marcadamente culturalista de estas asociaciones.
- b) Las asociaciones del Alto y Medio Atlas se hallan menos desarrolladas que sus homólogas del Souss, desarrollando un trabajo, a la vez, cultural y científico, y manteniendo vínculos densos con el movimiento estudiantil, sobre todo con las universidades de Fez y Meknés. En sus inicios, algunos de sus cuadros eran próximos al MP, pero esto ha cambiado a medida que se ha ido densificando la red asociativa y han emergido nuevas elites con formación universitaria.
- c) La eclosión del movimiento amazigh en el sudeste es la más reciente de todas las regiones. La primera asociación, Tilelli, fue fundada en 1990, y poco a poco surgen nuevos actores, que se destacan por su radicalidad y activismo político y social. Quizás por su proximidad con Argelia y los lazos de familiaridad existentes, el referente cabili es aquí más fuerte que en ningún otro lugar del país, teniendo un impacto directo el discurso y desarrollos del movimiento en el vecino país. Además, como uno de los últimos bastiones en la lucha contra la campaña de pacificación francesa, la retórica guerrera de la resistencia es omnipresente. En contraste con lo que ocurre en el Souss, las asociaciones del sudeste mantienen un fuerte anclaje social, participando la población en las manifestaciones auspiciadas, ya sean de carácter político o cultural. En cierto modo, estas asociaciones cubren el vacío que el Estado central deja, canalizando el descontento de la población.
- d) La primera asociación amazigh del Rif se fundó en 1978, siendo prohibida por las autoridades no mucho después en virtud de la radicalidad de su discurso. Las asociaciones están fuertemente politizadas, destacando la presencia de militantes de izquierda y de extrema izquierda en sus filas, como también la de intelectuales y artistas. Hasta mediados de la década de los noventa sus actividades se centraban en los núcleos urbanos, en Nador y Alhucemas, pero también más allá de los límites de la región, en Oujda y Tánger, que cuentan con importantes comunidades de origen rifeño. A partir de entonces el movimiento se propaga también a las zonas rurales, a menudo de la mano de perfiles universitarios que regresan a su localidad de origen o acuden a ésta con cierta regularidad. Elementos simbólicos como la epopeya de Abdelkrim El Jatabi unido a las particularidades socioeconómicas de la región y su persistente marginalización, hacen omnipresente la retórica guerrera y de resistencia frente al poder central, que juega un rol central en sus interacciones con la sociedad y en sus actividades *a priori* culturales.

En 1994 se funda el Comité Nacional de Coordinación (CNC), llamado a articular a nivel nacional la acción del conjunto de asociaciones amazighes de Marruecos. Diferencias ideológicas, personales y también entre regiones da al traste con esta primera tentativa de federación. Las asociaciones culturales se reúnen entonces alrededor de confederaciones regionales: la Confederación del sur (*Tamunt n ifus*), la Confederación de asociaciones culturales del norte, el Colectivo de asociaciones amazighes del sudeste marroquí (*Tadha*), que también incluye a grupos del Medio Atlas, y *Tamunit* (punto de unión), que comprende a las asociaciones rifeñas. Aún así, consciente de la necesidad de coordinarse entre ellas para reforzar sus capacidades de acción, se conforman confederaciones a nivel regional. Estas configuraciones marcan el regreso a la pista regional después del fracaso de una estrategia nacional unificada. Tras diferentes intentos, en noviembre de 2013 ven la luz la Federación nacional de asociaciones amazighes (FNAA) y la Coordinación nacional amazigh (CNA), que pretenden reagrupar a las más de 900 asociaciones que componen el MCA. La FNAA pone el acento en las reivindicaciones culturales e identitarias «propiaamente amazighes», mientras que la CNA defiende objetivos eminentemente políticos como la edificación de un Estado federal, democrático y laico.

#### 5.1.2.7.3 *El rol de los intelectuales*

El rol de los intelectuales en la eclosión y desarrollo del MCA es central. El «intelectual amazigh» es aquel que la sociedad dominante identifica con un «simple técnico del saber», pero que «abusa» de su posición para producir un nuevo discurso ideológico a «contracorriente» (Lehtinen, 2003). Estos intelectuales mantienen un vínculo con la universidad, sobre todo lingüistas y antropólogos, pero también se incluyen entre estos abogados y economistas, además de escritores y artistas. La producción intelectual está muy marcada por el uso de lenguas diferentes, según las diferentes formaciones y trayectorias, el contexto regional de cada uno, pero también por opciones personales, de orden estratégico. Los intelectuales originarios del Souss, que a menudo han recibido una formación religiosa en lengua árabe impartida en las zagüías, suelen dominar mejor la lengua del Profeta que el francés, mientras que los alumnos del Medio Atlas han recibido una educación en el seno de departamentos de enseñanza principalmente francófonos<sup>119</sup>. Las competencias lingüísticas varían en función de la propia evolución del sistema educativo, reduciéndose paulatinamente la presencia del francés en las escuelas en detrimento del árabe.

La lengua de expresión también es una opción estratégica, resolviendo unos, como Chafík o Assid, vehicular su producción intelectual en árabe para que su mensaje sea más comprensible entre sectores de población bien identificados, con la mirada muy puesta en jóvenes que cursan sus estudios en establecimientos que favorecen el monolingüismo árabe y aquellas franjas de marroquíes imbuidos del pensamiento religioso; y otros, como Khair-Eddine, que escribe sus novelas en francés, impregnadas de referencias culturales y sociales amazighes<sup>120</sup>. El debate sobre la opción lingüística alcanza a las opciones con respecto a la lengua tamazight y, en

<sup>119</sup> Esto no quiere decir que todos los intelectuales originarios del Souss escriban todo el tiempo en árabe, ni que aquellos del Medio Atlas lo hagan en francés, y este principio general se ve sometido a otras consideraciones que tienen que ver con el periplo personal de cada uno y sus propias opciones, ya sean estas de orden individual o estratégico. Así, a modo de ejemplo, el grueso de investigaciones y producción académica de Ahmed Boukous, oriundo del Souss, está en francés. Mohamed Chafík, aún habiendo cursado estudios en la Escuela de Azrou, privilegia el árabe, aunque mantiene un cierto equilibrio con el francés, que es la lengua de otros muchos de sus escritos, en los que pretende interpelar a otras capas de población o incluso que su mensaje trascienda las fronteras de Marruecos.

<sup>120</sup> Al igual que para el resto de la población, en el seno del MCA las políticas de arabización no hacen sino aumentar la distancia que existe entre aquellos que dominan, además del árabe, el francés o alguna otra lengua extranjera, en su mayoría por haber podido seguir su periplo estudiantil en instituciones privadas, y quienes se hallan confinados en el monolingüismo árabe.



particular, su grafía. En los inicios de este debate, en los años ochenta, que se extiende a lo largo de los noventa y también en el nuevo milenio, los más «radicales» optaban por la grafía latina, con Cabilia y Francia marcando el ritmo, mientras que sectores más «tradicionalistas», con un sentimiento religioso más acentuado, abogaban por la imposición de la grafía árabe, siendo unos pocos quienes se inclinaban por el alfabeto *tifinagh*<sup>121</sup>. El rol de los intelectuales es determinante a la hora de enmarcar el discurso y concebir las grandes líneas estratégicas del movimiento, jugando además un rol catalizador de la acción reivindicativa. El Manifiesto bereber del año 2000, redactado por Mohamed Chafiq y firmado por intelectuales amazighes, refleja la importancia de su contribución en la acción política del movimiento.

#### 5.1.2.7.4 De la cultura a la política

Las décadas de 1950 y 1960 están muy marcadas por la independencia recién alcanzada y la construcción del nuevo Estado, para lo cual es necesario, a partir de las coordenadas enarboladas por el movimiento nacional, apuntalar la unidad, y homogeneidad, de la nación marroquí. La ideología imperante denunciaba la política colonial, que se basaba, entre otros, sobre la división entre árabes y bereberes que, en su mayoría, a excepción de unas pocas minorías, se encontraban marginalizados a nivel político, social e incluso económico. El Protectorado había segregado la educación, instaurando un sistema que discriminaba entre escuelas franco-musulmanas, franco-bereberes y franco-judías, que tras la independencia son unificadas para afirmar una única unidad arabo-musulmana (Aourid, 1999). La enseñanza se erige en uno de los medios privilegiados para la «nacionalización» de la sociedad, afectando incluso a la elite berberófona, cuyos mejores alumnos realizan estudios superiores. En este momento, cualquier discurso que pusiera en tela de juicio la sacrosanta unidad nacional hubiera sido etiquetado como una amenaza para Marruecos, proscribiendo la cuestión amazigh, limitándola a sus elementos meramente folclóricos. En el ámbito intelectual de la época era más sencillo, y menos arriesgado incluso, mostrarse como progresista y revolucionario árabe, ya que estas ideologías representan un avance con respecto a la situación de la época, un valor positivo, considerándose la berberidad como retrógrada, fragmentada y peligrosa para la unidad nacional. Los jóvenes estudiantes bereberes abrazan el marxismo y el panarabismo, reprimiendo en todo momento su identidad.

Estigmatizada, la bereberidad no era un ámbito de investigación universitario en el Marruecos de los años sesenta, al considerarse un objeto propio de la ciencia colonial. Un grupo de estudiantes berberistas que cursan estudios en Rabat, entre los que se encuentra Ahmed Boukous, precipita las condiciones de posibilidad para una reflexión autónoma sobre la identidad bereber «moderna». Experiencias profesionales e investigaciones llevadas a cabo en contextos rurales permiten a este colectivo tomar conciencia de la «bereberidad profunda», la riqueza cultural del país y diversidad de grupos y situaciones que conforman esta bereberidad, ocultos bajo el estigma colonial y la vorágine arabo-musulmana del Estado independiente. Para huir a estas tendencias y no amenazar con subvertir el nuevo orden, los primeros alegatos a favor de la bereberidad se enmarcan bajo el paraguas de la «cultura popular», como expresión

<sup>121</sup> El *tifinagh* comprende los caracteres antiguos, que habrían utilizado los pueblos de Tamazgha para escribir en su lengua desde hacía milenios, que encontramos en las inscripciones rupestres del Sáhara y que los tuaregs nunca han dejado de utilizar, siendo rehabilitado por el MCA como variable identitaria propia, ajena al latín y el árabe. En 2003, el IRCAM resolvió utilizar el *tifinagh* en sus trabajos y producciones escritas, abriendo el debate sobre la conveniencia, o no, de esta opción, invocando sus detractores, entre otras, cuestiones de orden práctico y adaptación a la modernidad en la era de la informática e Internet, y otros, sobre todo en el campo islamista, cuestiones de orden religioso. En entrevista con Saadeddine Ellothmani, realizada en febrero de 2006, éste se identifica como amazigh del Souss, bereberófono y a favor del reconocimiento de su lengua materna, pero siempre supeditada a la lengua del Corán y, por extensión, imponiéndose naturalmente la grafía árabe en su transcripción (Alvarado, 2006e). En la misma línea que Elotmani se posiciona, en entrevista realizada en enero de 2006, Mohamed Khalidi, ex dirigente del MP y fundador del también islamista Partido para el Renacimiento y la Virtud (PRV) a finales de 2005.

de una identidad marroquí profunda a través de una tradición oral, que conforma la memoria colectiva de las comunidades rurales (Boukous, 1995). Estos estudios enfatizan la «cultura auténtica» del pueblo marcada por su condición minoritaria frente a unas élites ciudadanas occidentalizadas y su cultura dominante. Las discusiones alrededor de la defensa de esta cultura popular culminan en la fundación de la primera asociación cultural, la AMREC, que marca el comienzo del MCA.

En los setenta el campo intelectual permanece afectado por las ideas marxistas y arabistas, que dan la espalda a la identidad bereber. En esta época, destacados elementos del MCA cursan estudios en Francia, participando activamente en los debates políticos e identitarios del momento, resultando estas experiencias determinantes en la renovación del discurso amazigh, cuyos contornos empiezan a cristalizar, emergiendo sensibilidades que abogan por insertar a la causa en una estrategia de acción abiertamente política. En los años ochenta se afirma la amazighidad en el espacio público marroquí, más allá de los medios universitarios y el marco asociativo, haciéndose más patente la división entre el ala culturalista y política, con un fuerte eco de la «primavera bereber» argelina, pero el endurecimiento de la represión del régimen impele a los actores del MCA a adoptar un perfil más bajo. En este contexto, irrumpen las asociaciones de derechos del hombre, que denuncian las prácticas violentas del Estado al encuentro de disidentes políticos y organizan comités de defensa para presos. Elementos del MCA integran esta lucha, adhiriéndose a título individual la causa de los derechos del hombre, si bien pronto se percatan, al igual que ocurrió con los movimientos izquierdistas en la década anterior, que su lucha es por la defensa de los derechos de hombres y mujeres árabes, no concediendo entidad a la defensa de los derechos colectivos bereberes.

Las evoluciones internacionales a partir de 1989 implican renovadas oportunidades para el MCA en un contexto imbuido de una acentuada percepción de cambio (Bennani-Chraïbi, 1999), que a nivel del discurso identitario amazigh se ve sancionado por la *Carta de Agadir*. Hasta entonces, el MCA ha sido ante todo un movimiento intelectual, sin una amplia base social, y eminentemente urbanita, ya que es en las grandes ciudades donde surge una incipiente clase media educada de extracción bereber y donde la cuestión lingüística y cultural, y sus implicaciones en el mercado de trabajo y aspiraciones de promoción social, se plantean de modo más acuciante. A partir de entonces, de la mano de las evoluciones y renovadas dinámicas organizativas del MCA, la exigencia democrática, de respeto a la libertad y a los derechos humanos, incluida la libertad de conciencia y la laicidad, autodeterminación interna, regionalización y federalismo, feminismo y justicia, van de la mano de una reformulación en profundidad del sistema político vigente y la crítica a los actores políticos en liza, son indisociables de la reivindicación amazigh (Alvarado, 2005i, 2006h, 2009b). Además, el discurso integra consideraciones de orden medioambiental e internacionalistas, fortaleciendo las interacciones con bereberes de otros países y solidarizándose y abrazando causas de grupos étnico-culturales de otras latitudes, víctimas de opresión y discriminación por parte del Estado, como kurdos o poblaciones indígenas de América Latina, pero también estrechando nexos con nacionalismos europeos sin Estado, destacando el referente catalán.

## 5.2 EL DISCURSO DE LA «NACIÓN AMAZIGH»

Al abordar la problemática de las precondiciones étnicas, los facilitadores socioeconómicos y la EOP, se coligió que, más allá de los factores «objetivos» que pudieran implicar, también incorporaban un elevado grado de subjetividad, de autocomprensión de las características diferenciales y de las «oportunidades percibidas». Todo esto nos conduce a evocar la dimensión mítico-simbólica de la lealtad a la nación a partir de una cultura común y la contraposición nosotros/ellos (Hedetoft, 1995), y, por extensión, el discurso nacionalista y, de forma particular,

los marcos interpretativos de la movilización nacionalista (*mobilization frames*). El creciente énfasis en considerar los movimientos sociales como fenómenos (también) culturales, capaces de elaborar y generalizar identidades colectivas y mundos de sentido (Johnston & Klandermans, 1995; Klandermans, 1997; Laraña et al., 1994), resulta pertinente en lo que atañe al análisis del nacionalismo como movilización, toda vez que la realidad de la etnicidad es política y cultural, y sus características no derivan tanto de indicadores objetivos como del significado conferido por intelectuales y elites, y ulteriormente por la mayoría del grupo, a ciertas propiedades culturales, territoriales e históricas, y a su interacción y experiencias compartidas. La etnicidad diluye su referencia a los datos objetivos y se sitúa principalmente en el terreno de la producción simbólica, siendo la realidad diferencial reinterpretada constantemente a través de la elaboración mítico-simbólica y la acción política. Resultaría vano, por tanto, cualquier intento de aprehender la nación independientemente de sus condiciones discursivas de emergencia, pues las naciones son, en este sentido, «comunidades imaginadas» (Anderson, 1983).

Un «marco interpretativo» es un conjunto de creencias colectivas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva. Los marcos sintetizan de modo intencional (estrategias enmarcadoras) o inconsciente (marco de movilización), como resultado de aquellas, elementos centrales del discurso nacionalista, que enfatiza el sentido de injusticia o desigualdad (*grievances*), la pertenencia a una identidad colectiva y la motivación para la acción política. Los marcos interpretativos no reflejan una realidad objetiva nacional preexistente, sino que, como estrategias retóricas, son instrumentos determinantes para la construcción de la propia diferencia etnonacional, seleccionando unos rasgos y diluyendo otros, proponiendo unos objetivos políticos y desconsiderando otros, y por tanto se antojan un recurso central para la acción colectiva. En este sentido, un discurso resulta tanto más movilizador cuanto más emocional, radicalizado, específico y delimitador sea de identidades contrapuestas, pero esta intensidad, sin embargo, plantea a los líderes nacionalistas el problema de su baja inclusividad política por su exceso de radicalidad (*frame dealignment*).

Un actor colectivo nacionalista es también el resultado de un proceso de «alineamiento de marco» (*frame alignment*), a través del cual se produce una significación mítico-simbólica de una comunidad de origen como entidad natural y autoevidente (Snow & Bendford, 1988). La nación aparece inmutable a ojos de sus nacionales, remontándose su origen a un tiempo inmemorial y cuya esencia se articula en torno a los elementos diacríticos del núcleo duro de su etnicidad (nombre colectivo, mito común de ascendencia, historia compartida y lineal, cultura común, asociación con un territorio determinado, solidaridad patriótica). Cada narrativa nacionalista se teje mediante la articulación simbólica (*symbolic packaging*) de diversos marcos interpretativos específicos y es el resultado político de una estrategia enmarcadora determinada. El nacionalismo genera un discurso en el que diversos dispositivos de enmarcamiento (*framing devices*) de tipo moral, factual y estético se superponen de tal manera que la identidad de los individuos se disuelve, mediante inmersión en la identidad colectiva de la nación (Snow, 2004). La relación con la patria se formula como: 1) un vínculo de deber ético para con una entidad colectiva dotada de derechos (autodeterminación, reconocimiento, normalización lingüística); 2) un componente empírico aporta las pruebas fehacientes de la diferencia nacional como datos «científicos» (lengua, raza, territorio); y 3) un momento estético, que introduce los mitos de la «edad de oro», con una representación donde la nación constituye un hecho natural indiscutible, mientras el Estado no es sino un mero artificio. En el seno de esta estrategia enmarcadora mediante la articulación de valores, elementos étnicos diferenciales, intereses socioeconómicos y objetivos políticos, en el que se dirige la orientación política del movimiento nacionalista, su repertorio estratégico, los integrantes «auténticos» de la nación y los ajenos a ella, la fórmula

de autogobierno, los aliados potenciales, o incluso el sentido democrático o autoritario de la comunidad (Hedetoft, 1995).

### 5.2.1 Estrategias enmarcadoras del MCA

Un aspecto importante de la movilización amazigh en Marruecos es la elaboración de un discurso identitario que ha contribuido de forma notable a la etnificación de las demandas políticas y a la construcción de una identidad colectiva amazigh nacional, regional e incluso transnacional. En este proceso de elaboración de marcos converge una doble dimensión: 1) la construcción antagónica de un «nosotros» como parte de una cadena de significación de oposiciones binarias (civilización auténtica/invasión, pluralismo/monolitismo, legitimidad/usurpación, democracia/despotismo, lengua del pueblo/lengua impuesta, islam puro/islam corrupto-manipulado, autóctono/importado) y 2) la construcción discursiva amazigh, que debe hacer frente a años de arabización y asimilación, y elaborar una identidad genérica inclusiva a partir de grupos localizados, superando las barreras de la desconfianza, el aislamiento y el conflicto, propios de una comunidad ninguneada, marginalizada y empobrecida, plural cultural, social y dialectalmente. Diversas estrategias son empleadas por parte del MCA para, por un lado, conectar las demandas y aspiraciones del grupo étnico y, por otra, articular una identidad colectiva positiva, merecedora de autorrespeto, frente al estereotipo histórico de inferioridad inculcado desde el poder. Estos marcos interpretativos proveen de esquemas sencillos de sentido que generan autorreconocimiento, facilitan la acción colectiva y generan la identificación (Snow & Bendford, 1992).

Siguiendo las pautas básicas del *frame analysis* podemos identificar tres estrategias enmarcadoras empleadas por los líderes e intelectuales amazighes:

- a) *De objetividad empírica*: muestran como realidad incontestable de la comunidad amazigh la existencia de un «pueblo» o «nación» a partir de un común pasado que se remonta a la antigüedad clásica, la homogeneidad étnica del grupo y su diferencia radical frente al grupo árabe. La situación de asimilación, opresión, marginalización y abandono se atribuye a factores externos al grupo: el régimen arabo-islamista, el Estado centralista y represor, las elites urbanas (árabes), represión por parte del poder, , régimen de *apartheid*, prácticas económicas racistas, sometimiento religioso, abandono de las zonas rurales, explotación intensiva de los recursos naturales...
- b) *De responsabilidad moral*: llamando la atención sobre valores, principios y apuntando a los responsables de la negativa situación presente del pueblo amazigh: la colonización, el movimiento nacional, el régimen del Estado independiente, la represión... Y todo contrapuesto con un pasado idealizado, una «edad de oro» previa a la invasión europea y construcción del Estado árabe con la independencia, de armonía originaria con la naturaleza, viviendo según su propio derecho consuetudinario, independientes de un poder foráneo.
- c) *De provisión de sentido*: llegando a las raíces de la nación amazigh, recuperando la memoria histórica, el mito del despertar de la conciencia identitaria como punto de partida para una existencia auténtica y fuente de dignidad, que pasa por la comunión del destino individual con el destino de todo el pueblo amazigh.

Este discurso se esquematiza de modo nítido y contundente, y de ahí su eficacia, a través de tres tipos de marcos, de diagnóstico, de pronóstico y de motivación:

- 1) *De diagnóstico*: interpretan realidades y acontecimientos negativos cotidianos para la comunidad (pobreza, desigualdad, abandono, aculturación, represión) como síntomas de un problema más amplio que requiere una solución urgente para la supervivencia del grupo, que se presenta como amenazado. El peligro de desaparición como pueblo



constituye el núcleo a partir del cual se articula la narrativa amazigh: el etnocidio a manos de «los árabes». El enmarcamiento comienza definiendo la indignidad como un daño insoportable en el seno de un marco de injusticia. Los diferentes agravios se declinan en su dimensión étnica. El Estado nación monoétnico se presenta como autoritario, centralista y opresor, opuesto al respeto de los portadores de la lengua y cultura bereberes, impulsor de políticas que destruyen las bases del sustento del pueblo amazigh y sus ecosistemas. La identidad amazigh no ha desaparecido, sino que se ha difuminado y no tiene existencia como tal, y de ahí la necesidad de recuperar esa conciencia de grupo y luchar políticamente.

- 2) *De pronóstico*: proporciona las claves del redescubrimiento y recuperación de la identidad colectiva amazigh y con ello plantea las alternativas y soluciones a los problemas, y los actores protagonistas del cambio.
- 3) *De motivación*: proveen el contexto discursivo emocional y los recursos morales necesarios para catalizar la acción colectiva. Existen cinco mecanismos habituales de enmarcamiento en este punto: a) las cadenas de equivalencias y de oposición binarias (nosotros ellos, propio/ajeno, libertad/opresión) que generan el campo de antagonistas y protagonistas; b) la homogeneidad esencial del pueblo amazigh, a partir de los rasgos étnicos objetivos (lengua, cultura, tradiciones) como autoevidencia del «nosotros» que se impone sobre cualquier posible diferencia interna; c) la dramatización de las amenazas que se ciernen sobre el grupo étnico, resaltando factores como la lengua, que anclan la identidad amazigh; d) las posibilidades de éxito de la movilización, que refuerza la adhesión; y e) la utilización de un lenguaje con fuerte carga mítico-simbólica que entronca con las tradiciones amazighes y que permite la formulación de consignas de gran poder de interpelación.

### 5.2.2 Evolución del discurso bereberista-amazighista

El discurso sobre la identidad bereber avanza desde la defensa de la «cultura popular» en sus inicios hasta la afirmación de una «nación amazigh». La emergencia del MCA en los ambientes universitarios de la década de 1960 está condicionada por el contexto post-independencia y la ideología arabo-islamista, impregnada de los prejuicios al encuentro de la berberidad vehiculados durante la época colonial y que niega en último término lo bereber. El recurso para hacer germinar en aquel momento la lucha fue acuñar el concepto de «cultura popular» que, progresivamente, con el paso de los años, va adaptándose a nuevas circunstancias y evolucionando hasta conformar una identidad nacional marroquí concurrente con la oficial, al margen del Estado. De una posición defensiva, que se desprende de la situación de opresión y marginalización, el MCA pasa al ataque, politizando sus posiciones, logrando abrir un debate semántico sobre la definición del «ser marroquí». Los años noventa consagran la transición hacia un discurso marcadamente identitario amazigh, cristalizado en sus contornos. La *Carta de Agadir* es el hito que marca un antes y un después, el paso de nociones como folclore y cultura popular a conceptos más políticos, en clave nacional, destacando el aporte amazigh a la identidad del país al enfatizar «la vitalidad y el rol de la lengua y la cultura tamazight en la constitución de la personalidad de Marruecos».

El *Memorando sobre derechos lingüísticos y culturales amazighes* presentado en Viena en 1993 abunda en esta línea, respaldando que «los Imazighen constituyen históricamente el poblamiento autóctono de África del norte» y cómo la asimilación practicada por el régimen en liza «es un grave perjuicio para la personalidad cultural de base de los ciudadanos marroquíes». No se alude de forma directa al enemigo, que se halla implícitamente presente en el texto, y se evidencia, y reivindica, la condición de «pueblo autóctono» de los imazighen, que no serían



otra cosa que una «comunidad minorizada». El Memorando da cuenta de una acuciante situación de marginalidad política y social de los bereberes en Marruecos, que trasciende al concierto mundial de naciones a través de la privilegiada palestra que suponen las Naciones Unidas. Se opera un importante giro en las posiciones de las asociaciones culturales, que elevan el tono de su discurso y del sentido de sus acciones, cada vez más reivindicativas. En 1994, la *Declaración de Douarnenez*, en Francia, sostiene que «convencidos de nuestra lucha, (estamos) decididos a no ahorrar ningún esfuerzo para que el pueblo amazigh adquiriera definitivamente sus derechos». Irrumpe el concepto de «pueblo amazigh» en aras de traspasar las fronteras de los estados norteafricanos, pasando de forma aún más clara a la ofensiva en términos ideológicos. La constitución en 1995 del CMA plantea la unificación de reivindicaciones amazighes de todos y cada uno de los estados de Tamazgha, y de sus diásporas, para defender y promover los derechos de la «nación amazigh»<sup>122</sup>.

El referencial nacional amazigh es el colofón conceptual del proceso de construcción identitaria, que se inicia con «folclore» y «cultura popular» para, luego, pasando por la «cultura y la lengua amazighes», transitar hacia «pueblo autóctono», «pueblo minorizado» y «pueblo amazigh» sobre un territorio concreto, el de Tamazgha, hasta cristalizar en la «nación amazigh». El discurso nacionalista amazigh se construye, por tanto, por una elite nacionalista originaria de diferentes espacios estatales, pero interaccionando en un contexto transnacional, que logra conformar un marco común de referencia. Se trata, en último término, de oponer a la dominación ideológica árabe, de su nación, una construcción ideológica concurrente, también basada sobre una retórica nacionalista.

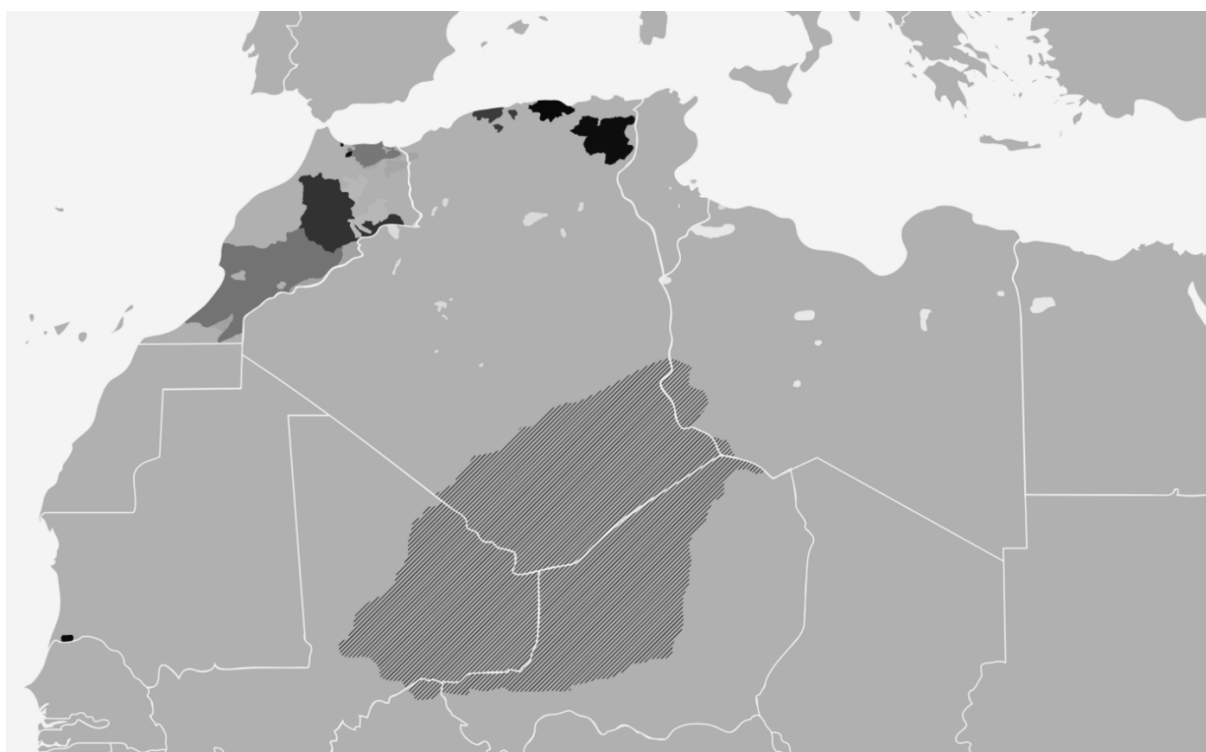
### 5.2.3 Márgenes discursivos de la nación amazigh

El MCA hace emerger una relectura de la historia y de la realidad social de Tamazgha que, para Boukous (1999), se basa en: 1) una *legitimidad histórica*, en virtud del carácter autóctono de los imazighen, 2) una *legitimidad jurídica*, instituida sobre la base de los derechos lingüísticos y culturales del pueblo amazigh en su condición de derechos humanos y, por tanto, universales; 3) una *legitimidad antropológica*, aferrada al «ser amazigh», y 4) una *legitimidad política*, en virtud de su indefectible compromiso con los principios de la democracia, inspirados de su propia tradición. Se afirma la existencia de una «nación amazigh» como extensión del «pueblo amazigh», que tiene una lengua «tamazight» común y que vive en «Tamazgha», poniendo especial énfasis en la condición africana de la amazighidad en detrimento de la supuesta arabidad del Magreb. La constante reiteración de la dimensión africana de los imazighen se ve complementada con una cierta idea de interacción y convivencia con el resto de los pueblos del continente, en paz y armonía. La africanidad sirve para romper esa indefectible atadura del Magreb con el Medio Oriente apuntalada por la ideología árabe imperante y que establece una distinción entre «África negra» y «poblaciones blancas» del Magreb. El amazigh es un pueblo africano, anclado en el continente, que es su hogar, donde ha históricamente convivido con otros pueblos, al menos hasta que se le impuso un referencial ajeno, cuyas raíces provienen del Medio Oriente.

La tierra, Tamazgha, es central en el nacionalismo amazigh. Por una parte, los imazighen se presentan como los pobladores primigenios, no llegados de otras latitudes ni con unos orígenes en el Medio Oriente, como pretenden las narraciones míticas de la antigüedad y de la edad media, la ciencia colonial, el movimiento nacional y el Estado independiente. Tamazgha

<sup>122</sup> El CMA incluye una representación de las islas Canarias, territorio que, para éstos, constituye «parte indisoluble de Tamazgha» y, por extensión, son miembros de pleno derecho de la gran familia amazigh, intentando reforzar el nexo con el territorio insular, conscientes de lo estratégico del mismo, como parte del Estado español y, por extensión, de la UE (Saens, 2002).

se confunde con el pueblo amazigh a través de un vínculo indefectible, al igual que el pueblo árabe se confunde con la Península Arábiga. Este nexo con la tierra ha tenido una declinación ulterior, acuñando el concepto de «derecho a la tierra» de las comunidades berberófonas que han visto perderse sus recursos naturales y acabar con las tradicionales fuentes de subsistencia por la explotación de sus riquezas naturales y materias primas a través de actividades industriales, comerciales y turísticas en manos de una elite económica y política, que se colige mantiene una privilegiada relación con el poder marroquí y, por extensión, de ideología arabomusulmana (Alvarado, 2018). La defensa radical del medioambiente que ha adoptado el MCA como motivo capital de su idiosincrasia tiene que ver con el nexo con la tierra y su cuidado, imprescindibles para la salvaguarda y bienestar de comunidades rurales, cuya propia supervivencia depende del cuidado del ecosistema.



**Figura 7. Tamazgha, el norte de África amazigh, y zonas mayoritariamente berberófonas en la actualidad [Fuente: elaboración propia]**

Para el nacionalismo se antoja capital la historia del pueblo amazigh, plagada de sufrimiento y destrucción, de incursiones extranjeras y de épicos episodios de lucha y resistencia, con figuras épicas encarnada por dirigentes y grandes hombres, y mujeres, que han marcado su civilización<sup>123</sup>. De un periodo que se remonta a la antigüedad clásica, en que los imazighen han tenido que hacer frente a sucesivas invasiones, que les han infligido importantes

<sup>123</sup> A título de ejemplo, son recurrentes evocaciones de gestas de reyes amazighes como el númida Jugurta (160-104 A.C.), que combatió contra el imperio romano, o Dihya (Kahena), reina bereber de confesión judía que cae en combate en al Aurés argelino, en 703, en el marco de la resistencia contra la penetración musulmana del Magreb que llevan a cabo los Omeyyas, y que también sirve para enfatizar un supuesto empoderamiento de la mujer entre los amazighes. La Kahena sirve, por un lado, para enfatizar un supuesto empoderamiento de la mujer entre los amazighes, la existencia entre ellos de una suerte de feminismo antiguo, tradicional; y, por otra, para denotar que los bereberes han abrazado las otras religiones monoteístas antes del islam, ya sea el judaísmo o el cristianismo (Louzi, 2013c). Los imperios Almorávide (1040-1147) y Almohade (1121-1269) también ocupan un lugar central en ciertos relatos, al igual que la figura de San Agustín (354-430), uno de los grandes pensadores del cristianismo, que es evocado como «gran filósofo humanista amazigh de expresión latina» (Louzi, 2013).

pérdidas, también lo que concierne a su patrimonio cultural, se pasa a una época como la actual en la que la arabización de Estado se interpreta como una invasión simbólica, que ataca el capital inmaterial del pueblo, su lengua, cultura, tradiciones y modos de vida, una invasión que es más lenta y menos cruenta, pero que a medio y largo plazo se antoja mucho más letal. Se pone de relieve la historia milenaria de África del norte y las dificultades del pueblo amazigh, objeto de sucesivas conquistas, que destruyen parte de su patrimonio, enlazando esta historia con el estado actual de cosas, con los riesgos de la arabización, ante la que hay que levantarse y luchar (Alvarado, 2006f).

La lengua tamazight se sitúa en el corazón de la cultura bereber y de sus reivindicaciones. Los detractores del bereber cuestionan su carácter de lengua, haciendo énfasis en la condición de oralidad de los «dialectos bereberes». Desde el MCA se insiste en unicidad de fondo que comparten todas las variantes del tamazight, poniendo el acento en su capacidad de resiliencia frente a los ataques que la han querido conducir a su muerte, y todo ello sin escritura, sin un poder político efectivo que la salvaguarde, constituyéndose aún hoy como una lengua viva, fuerte, utilizada por millones de personas en todo el norte de África. El tamazight se erige en caballo de batalla de la nación amazigh, como la parte más visible, de ahí la insistente demanda de su oficialización como «lengua nacional», al lado del árabe, como paso previo, e indispensable, para el reconocimiento tácito, y efectivo, de la identidad bereber de Marruecos, poniendo fin a la negación y ocultación de la identidad amazigh.

El discurso de la nación amazigh privilegia su carácter democrático y pluralista, haciendo frente al monopolio de la ideología arabo-musulmana, que se identifica con autoritarismo, arbitrariedad y un modelo de Estado jacobino, homogeneizador y refractario a la diferencia. El MCA aspira a la edificación de una sociedad tolerante y plural, que encarna un Estado auténticamente amazigh. Reivindicando un sistema abierto y plural, participativo e inclusivo, el movimiento amazigh pone sobre la mesa la problemática del multilingüismo y el multiculturalismo de la sociedad marroquí, lo cual molesta de forma particular a los partisanos del modelo imperante. Durante años, el principal objetivo del MCA era el reconocimiento constitucional de la amazighidad. Desde la independencia, el Estado promueve la bereberidad en su dimensión folclórica, reduciendo a los portadores de la lengua tamazight a mera atracción turística. La nueva reivindicación amazigh, desarrollada por un grupo de intelectuales y jóvenes licenciados, afirma la modernidad de la identidad y los valores amazighes, y se opone de plano a la imagen caricatural y negativa de la berberidad. Desplegando sus reivindicaciones al margen del espacio político oficial e institucionalizado, la amazighidad se inscribe en el terreno democrático y pretende consagrar los ideales de ciudadanía moderna a través de una radical transformación de un Estado neopatrimonial, en manos de una elite arabo-musulmana. Este fin diferencia al MCA de la oposición política reglada, que no pone en tela de juicio los fundamentos profundos del sistema político marroquí, apostando la amazighidad por reformas democráticas radicales para que emerja una nueva cultura política y, de paso, se imponga una mayor justicia social. En este sentido, Aourid (1999) destaca la desaparición de la izquierda como vector de oposición política desde su entrada en el gobierno de la alternancia y la aparición de movimientos contestatarios, como el amazigh o incluso el islamita, que desde una posición exógena al espacio político institucionalizado amenaza los fundamentos del vigente sistema político.

En el marco de esta lucha democrática amazigh, la laicidad es una componente capital, que extraen de su propia tradición y organización política, señalando que en las tribus bereberes nunca se mezclaba religión y política, y que el imán se ocupaba de las cuestiones del alma, mientras que el *amghar* hacía lo propio con la gestión de cuestiones más mundanas. La laicidad se opone también a extremismo, a islamismo y a terrorismo, que en los marcos que conforma

el MCA son ideologías interrelacionadas (Ouhssain, 2003b). Dicho esto, en el discurso amazigh no existe ninguna contradicción entre amazighidad e islam, estableciendo una distinción entre los procesos de arabización, como proyecto de aculturación social, e islamización, como fenómeno estrictamente religioso. No obstante, se concede que la relación es ambigua, ya que son precisamente los árabes quienes traen consigo una religión importada, que instrumentalizan en su empresa de conquista y edificación de estados fuertemente ideologizados. Se denuncia, por tanto, la manipulación doctrinaria del islam por parte del Estado, y sus grupos afines, con una finalidad política y se afirma la adhesión de los amazighes a un islam universal y tolerante, en consonancia con los valores humanistas y el respeto de los derechos del hombre, que es el que históricamente se habría practicado en Tamazgha, al menos antes de la llegada de influencias religiosas islámicas foráneas.

Más allá del espacio político institucional y oficial, el MCA abre un debate ideológico con el movimiento islamista y organizaciones panarabistas a través de artículos críticos, publicaciones en medios, debates y encuentros públicos. Esta dialéctica entre amazighes e islamistas se hace evidente a partir de la aparición de un libro en lengua árabe de Abdessalam Yassine, de origen bereber, en 1996, bajo el título *Diálogo con un amigo amazigh*, en alusión a Mohamed Chafik, a quien le une una larga relación, también profesional, en la enseñanza, aunque cada uno desde su particular trinchera ideológica. Yassine minimiza su cultura materna, significando que «una lengua de infancia enterrada en mi memoria» no es sino «una rama del árbol de mi gran causa», a saber, «la fe en Dios». En respuesta al fundador de Justicia y Espiritualidad, Ahmed Assid desarrolla un trabajo de profundidad sobre los fundamentos del islamismo marroquí, abriendo un debate crítico, evidenciando las incongruencias de la ideología islamista y sus peligros. El discurso amazigh se erige, por tanto, en un freno, una barrera, contra el avance del extremismo islamista, del avance de una ideología que instrumentaliza la religión y se opone al proyecto de sociedad moderna y democrática sobre la base de unas particulares coordenadas culturales que representa la amazighidad. La nación amazigh se opone al islamismo, ya sea este salafismo, wahabismo u otro, que presentan como una extensión, una nueva derivada del discurso arabo-musulmán del que son víctimas desde el alumbramiento del movimiento nacional<sup>124</sup>.

Al contrario que en otros países donde las comunidades berberófonas se encuentran circunscritas geográficamente, en Marruecos, más allá de las regiones amazighes, que ocupan una parte sustancial del territorio, el éxodo rural hacia las ciudades termina por difuminar las fronteras entre grupos lingüísticos. Así, la dimensión amazigh tiene un alcance auténticamente nacional, defendiéndose con facilidad de acusaciones que datan de época colonial y que presentan lo bereber como una amenaza frente la unidad de los marroquíes. Marruecos es una nación amazigh, indivisible, lo que no es óbice para defender un modelo federal de país, descentralizado, donde aquellas partes con unas marcadas particularidades sean susceptibles de, además de gestionar sus propios asuntos, dentro del marco de unas prerrogativas pactadas con el centro, haga del tamazight, como lengua mayoritaria de la mayoría de sus poblaciones, el principal instrumento en la administración pública y en la educación. Al hilo de los acontecimientos en el Sáhara Occidental, la opción por la regionalización asumida por Rabat suscitó la adhesión del MCA, en cuyo seno se multiplicaron los debates y encuentros sobre los contornos que debía tener la nueva forma de Estado sobre la base de otras experiencias internacionales, como el sistema de autonomías español. El fiasco de la regionalización, con regiones sin prerrogativas claras, sin recursos y siempre dependientes del poder central, y una

<sup>124</sup> Para el discurso integrista, que aboga por el regreso a un «islam purificado» y enarbola un proyecto de sociedad islámica donde se imponga el árabe, en su calidad de lengua sagrada, la cultura popular y su lengua son sospechosas porque se estima que son más aptas para difundir creencias paganas, animar la superstición y erosionar la unidad de la *umma* (Boukous, 1996).

delimitación un tanto particular de la carta geográfica marroquí<sup>125</sup>, han hecho arreciar las condenas del movimiento, que sigue defendiendo la opción descentralizadora en la práctica, no desde un enfoque considerado teórico y, sobre todo, propagandístico, y cuyo único no parece otro que alcanzar un definitivo arreglo al conflicto saharauí.

La emergencia de la cuestión amazigh de la mano del MCA ha contribuido al cuestionamiento de la identidad marroquí según su imagen oficial. Fundado sobre principios jacobinos de inspiración francesa, la centralización lingüística, la homogeneidad cultural, se antoja el principal garante de la unidad nacional y, por extensión, todo aquello que cuestione tal homogeneidad es considerado una amenaza. El tabú de la bereberidad se rompe y se abre un debate, que adopta diversas formas, en el seno de la sociedad marroquí sobre la cuestión identitaria. Los intentos del Estado por recuperar la contestación, a través de la institucionalización de la amazighidad, sobre todo con la creación del IRCAM, y la adopción de medidas de calado simbólico, como la introducción del tamazight en la enseñanza o la constitucionalización de la amazighidad que, dejando de lado su calado teórico, apenas sí han redundado en avances prácticos, sin invertir en modo alguno la supremacía del árabe y lo árabe sobre los resortes de poder y de dominación simbólica, que se acentúa con medidas como el intento de reimplantar el servicio militar obligatorio (Alvarado, 2019b). La línea abierta por el Estado, tratando de vulgarizar e integrar la amazighidad, y la amplitud del debate identitario, que directa o indirectamente toca a una pléyade de elementos del sistema político, social, económico, cultural y religioso, ha afectado también a los partidos políticos que, en ausencia de un partido eminentemente amazigh, tratan de recuperar la cuestión de la amazighidad, integrando postulados del MCA en sus programas. Desde el movimiento amazigh consideran que ya es hora de recomponer el mito nacional marroquí y que hace años que se ha puesto en marcha el proceso de redescubrimiento de ésta, y que este nunca llegará a buen término hasta que no se alcance un arreglo definitivo de la cuestión amazigh.

El discurso del MCA es sensible a la situación socioeconómica de las poblaciones bereberófonas, objeto de marginalización y constantes arbitrariedades de parte de las autoridades (Ouniam, 2001). Frente a la situación de exclusión de grupos berberófonos en contextos principalmente rurales, actores asociativos han sobrepasado el marco de las reivindicaciones puramente identitarias y políticas, erigiendo en eje central de batalla la prosperidad material de estas poblaciones. La amazighidad también se vincula con cuestiones sociales de diversa índole, como pueden ser las elevadas tasas de analfabetismo, el desempleo, indignas condiciones laborales, la exclusión de la mujer, la pérdida de territorios y desaparición de medios de subsistencia tradicional a consecuencia de una explotación intensiva de los mismos por parte de terceros actores, vinculados al Estado o a determinadas elites políticas y económicas, que explotan lo que históricamente ha pertenecido al pueblo amazigh con una finalidad económica y comercial egoísta e insensible al entorno. De las asociaciones culturales «clásicas», activistas han puesto en marcha asociaciones de desarrollo local (oasis, argán, recursos hídricos, patrimonio histórico, artesanía, inserción de la mujer en el mercado laboral) y de defensa de derechos sociales, que permiten anclar la lucha identitaria en un contexto más amplio buscando, en último término, anclar a estas poblaciones con un territorio milenario y un modo de vida, y evitar un nuevo éxodo hacia las periferias urbanas. Este tipo de iniciativas permiten una mejor conexión con las auténticas preocupaciones de las poblaciones

<sup>125</sup> Las divisiones administrativas de la nueva carta regional marroquí se presentan, en algunos casos, un tanto interesadas. A modo de ejemplo, las provincias de Nador y Alhucemas, es decir, el Rif histórico, no forman parte de una misma región, sino que han sido escindidas, integrando la primera la región Oriental, junto con Oujda, y la segunda formando parte de otra entidad regional al lado de las provincias de Tetuán y Tánger. Resulta cuando menos interesada esta segregación entre provincias que comparte una común geografía, historia, lengua, cultura e intereses, denotando el temor al riesgo de estabilidad que podría destilar de un Rif unido.



berberófonas que no se reconocen en el discurso más intelectual del MCA, que no resultan particularmente interpeladas por demandas estrictamente identitarias y de orden político, más adaptadas para perfiles con una cierta formación y para contextos urbanos y semiurbanos. Las acciones sociales permiten difundir la toma de conciencia identitaria hacia contingentes humanos largo tiempo marginalizados, olvidados por los poderes públicos, e insertar una posible solución, el vector de lucha por la mejora de sus condiciones, en la amazighidad. Además de ofrecer una vía de escape el confinamiento intelectual de una cierta amazighidad, cuestiones como el «derecho a la tierra» es inscrita en un marco jurídico internacional más amplio, vinculando realidades locales a la lucha de otras comunidades y pueblos indígenas del planeta.

Esta marginalización al encuentro de la amazighidad también se hace extensiva a la administración del Estado, donde los elementos bereberófonos se ven impelidos a dejar su identidad de lado en aras de salvaguardar sus intereses (Taifi, 1995). El discurso de la berberidad también ataca el sometimiento cultural al que se ven obligados los amazighes para integrar las estructuras del Estado y promueve la pluralidad a todos los niveles, suscitando una imagen valorizante de la identidad, interpelando conciencias y conformando grupos de presión en el seno de las instituciones. Por su parte, las jóvenes generaciones del MCA anhelan una más justa promoción social a través de la democratización de mecanismos patrimoniales en vigor que garantizan el éxito social a determinadas familias y miembros de redes bien señaladas. La reivindicación amazigh porta, por tanto, demandas de orden socioeconómico también a favor de una juventud desencantada, impaciente, que ve con resignación las promesas incumplidas del poder marroquí, cuando no la prohibición y represión de sus acciones contestatarias. Gestos simbólicos como pueden ser la creación del IRCAM o la constitucionalización del amazigh no son suficientes, se mantienen en el terreno de lo simbólico, sin llegar a responder de forma práctica, y eficiente, a las aspiraciones sociales de la juventud amazigh.

El MCA produce un contradiscurso sobre el sistema político y las representaciones sociales impuestas, que se presenta como alternativa a la ideología araboislamista dominante. Este discurso encuentra sus raíces en el imaginario popular, en la identidad preponderante del país, frente a un Estado que se pretende depositario único de la legitimidad y autenticidad. El movimiento ejerce presión simbólica e ideológica sobre el poder buscando la transformación de las representaciones sociales a favor de la componente amazigh<sup>126</sup>. De la mano de la cuestión lingüística y cultural, la paulatina politización del MCA incide en la necesidad de elaborar un proyecto de sociedad global, plural, democrático, justo, que tome en consideración la marginalización de la componente bereber del país a todos los niveles (Hamdani, 2001). El fracaso de las políticas de arabización, el ejercicio autoritario del poder, los límites patentes a la igualdad entre marroquíes, el fracaso de la escuela como mecanismo de promoción social y las iniquidades han contribuido al auge de las reivindicaciones amazighes, hasta el punto de poner públicamente en tela de juicio los fundamentos de la nación marroquí oficialmente formulada, encarnada esta por sus elites árabes pero también, en último término, por la monarquía como institución, y planteando una nación concurrente, la amazigh, como alternativa democrática, libre, plural y justa (Aït Hammou, 2001; Naciri, 2002; Ouchna, 2003; Ghazi-Ben, 2003, 2003b; Oulhaj, 2001; Raha, 2002). Plantando cara al pretendido consenso araboislamista, la nación amazigh invierte la relación simbólica imperante entre árabes y bereberes, y se postula como alternativa real, como modelo adecuado al auténtico contexto del país susceptible de tener repercusiones positivas sobre la realidad política y social.

<sup>126</sup> Un ejemplo de este tipo de demandas es la institucionalización de Yennayer, el año nuevo amazigh, como alternativa al calendario musulmán, oficial en la administración, al lado del gregoriano, y que sigue marcando el tempo y simbología de la nación marroquí (Adghirni, 2002; Boumekla, 2002).

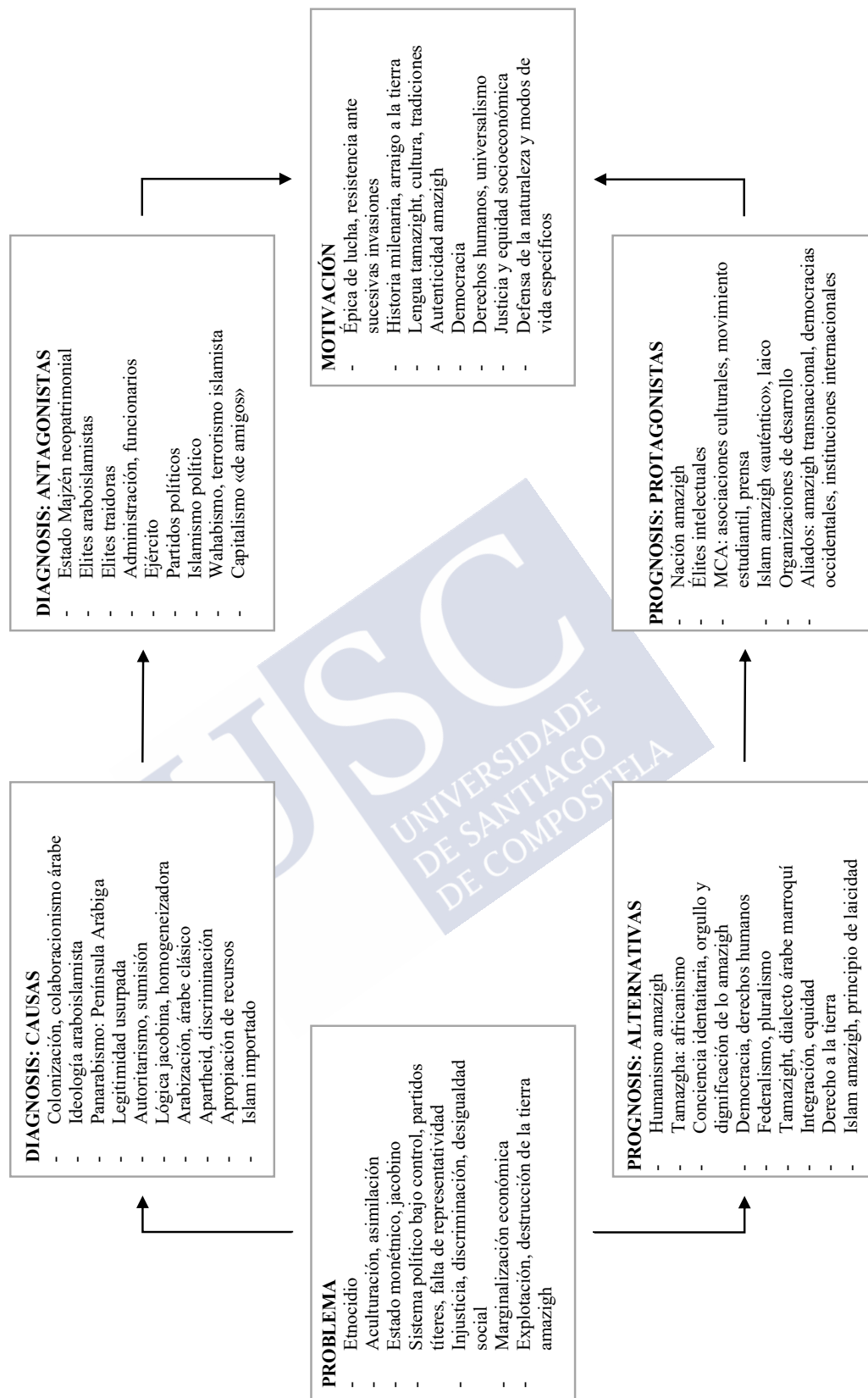


Figura 8. Marcos identitarios de la nación amazigh  
[Fuente: elaboración propia]



## 6 LA NACIÓN EN MOVIMIENTO: EL HIRAK POPULAR DEL RIF

*«(Nosotros) planteamos una simple cuestión, esencial: ¿por qué el Estado mantiene al Rif enclavado y subdesarrollado (...) El Majzén puede prometer lo que quiera. Quieren hacer capitular al Rif, pero reivindicamos nuestra dignidad y nunca doblaremos el espinazo»*

*«Los enviados de Rabat son incompetentes o racistas (...) el poder nos toma por burros»*

*«¿Las mezquitas pertenecen a Dios o al Majzén? Si tuviera valor, aquel que se pretende imam, habría dicho una palabra de justicia (...) Si el rey pretende ser el comendador de los creyentes, no puede esclavizar a su pueblo. El segundo califa (Omar Ibn Al Jatab) era un hombre simple»*

**Nasser Zefzafi**

### 6.1 «MOHCINE HA SIDO ASESINADO», EL DETONANTE

El 28 de octubre de 2016 Alhucemas perdió en circunstancias dramáticas a uno de los suyos. Mohcine Fikri, un modesto mayorista de pescado de 31 años que pereció aplastado en el interior de un camión de basura. Una escena de inusitada violencia en la que Fikri intentó en vano huir de la hoja del compactador, gritando y pidiendo ayuda, agonizando. Una acción de la que dieron buena cuenta las redes sociales y que inmediatamente suscitó la indignación de los habitantes de la capital rifeña, que se echaron a las calles para manifestar su repulsa contra la abominada *hogra*<sup>127</sup>, que se acababa de cobrar una nueva víctima. «*Mohcine mat maktul u l'Makhzen huwa l'mass'ul*» (Mohcine ha sido asesinado y el Majzén es el responsable) y «*ya l'Makhzen ya jabán, sanuwasilu l'kifah*» (Majzén cobarde, continuaremos con nuestra lucha), gritan los contestatarios, en cólera, mientras enarbolan banderas amazighes y de la República del Rif, junto con retratos del héroe y orgullo local, el emir Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi. La ira sobrepasa los límites de Alhucemas, llegando a todos los rincones de la región, pero también fuera del Rif, registrándose muestras de apoyo en ciudades como Tánger, Rabat, Fez, Casablanca y Marrakech, e incluso a localidades medias y pequeñas en el Medio Atlas, el Sudeste y el Souss. Miles de marroquíes se manifiestan con proclamas similares a las de sus coterráneos rifeños, reclamando que se haga justicia y que paguen por su crimen los responsables de la agonía y muerte de Fikri. Un sentimiento de rabia compartida que recordó la cólera que en 2013 suscitó la amnistía real decretada al encuentro de Daniel Galván,

<sup>127</sup> Vocablo del árabe dialectal marroquí que denota desprecio, opresión y uso abusivo del poder, del que hacen gala las autoridades, con impunidad, al encuentro de las poblaciones que gobiernan.

ciudadano de origen iraquí nacionalizado español residente en Kenitra, al norte de Rabat, que cumplía pena de prisión por pedofilia. Al contrario de lo que ocurrió entonces, cuando las fuerzas del orden cargaron contra los manifestantes, en esta ocasión no hubo incidentes ni enfrentamientos entre ciudadanos y efectivos de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado, que adoptaron un perfil bajo, evitando cualquier exceso, conscientes de lo delicado del contexto rifeño<sup>128</sup>.

La historia de Mohcine Fikri no difiere de la de cientos de miles de jóvenes marroquíes que, no habiendo nacido en el seno de una familia acomodada, se han visto impelidos a buscar la vida, bien que mal, para salir adelante. Nacido en 1985 en Imzouren, localidad a apenas quince kilómetros de Alhucemas, Fikri era el sexto hijo de una familia de diez hermanos, nueve varones y una mujer, cuyo padre, Alí, ejerció de profesor, mientras que su madre, Fatema, se ocupaba de las labores del hogar. A los 15 años, cuando iba a iniciar su primer año de instituto, Mohcine se vio obligado a abandonar los estudios para contribuir a la economía familiar, primero vendiendo especias y luego utensilios de cocina. No sin dificultades, logra entrar en el Instituto Tecnológico de Pesca Marítima, donde se diploma, convirtiéndose en marino, si bien se ve impelido a dejarlo por sus recurrentes problemas de salud. Se lanza entonces en el sector del transporte, como conductor de taxi, antes de especializarse, a partir de 2013, en la venta de pescado. El nuevo trabajo dista de ser tranquilo, ya que es objeto de frecuentes extorsiones por parte de los agentes de la autoridad y de las mafias que dominan el sector. Aun así, poco a poco, Fikri logra tirar hacia adelante e incluso llega a plantearse la creación de una pequeña empresa de pesca, cuyos trámites de constitución había empezado a tramitar poco antes de su muerte. No presentía Mohcine que su nombre pasaría a la historia, y que su fatídica muerte serviría para despertar conciencias, siendo el detonante, el origen del *Hirak* (movimiento, en árabe) en una región pobre y aislada, con una particular identidad, cultural y lingüística, con una dilatada historia de rebeliones y enfrentamientos, y caracterizada por sus conflictivas relaciones con el poder central, que jalonan la memoria de este pueblo.

La ciudad, fundada por el ejército español durante la guerra del Rif entre 1921 y 1926 bajo la denominación de Villa Sanjurjo y que recibe el nombre de Alhucemas a partir de la independencia marroquí, se encuentra recluida, mal comunicada con el resto del país. La capital rifeña está a cinco horas en coche de Tánger, a cuatro de Oujda, en la frontera terrestre con Argelia, que permanece cerrada desde 1994, a siete horas de Rabat y a ocho de Casablanca (Alvarado, 2019). Desde Motril, localidad de la costa granadina, fuera del periodo estival la travesía en barco transcurre una vez por semana si las condiciones meteorológicas no son adversas. El aeropuerto Cherif Ali Idrisi, nombre del destacado cartógrafo y geógrafo del siglo XII originario de Ceuta, cuenta con apenas con un enlace diario con Casablanca y pocas conexiones internacionales, hacia destinos con importante presencia de la diáspora rifeña, como Ámsterdam y Bruselas. Porque en Alhucemas, y en el Rif en general, son raras las familias que no tienen a varios de sus miembros en Europa. Las grandes migraciones tuvieron lugar a partir de las décadas de los sesenta y setenta, cuando la región, marginalizada por el poder central, padecía de una acuciante pobreza y en un momento en que la industria europea requería abundante mano de obra. El aislamiento y difíciles condiciones de vida de los rifeños, entre el paro, actividades económicas informales, cuando no ilegales, y emigración, hacen aún más insoportable lo ocurrido la tarde del 28 de octubre, cuando la que debiera haber sido una banal transacción comercial para Fikri devino desgracia.

<sup>128</sup> «No se ha registrado ningún acto de violencia, por mínima que ésta fuera. Estamos simplemente ante el llamamiento unánime de la población para que se haga justicia», se apresuró a declarar esa misma noche el ministro del Interior, Mohamed Hasad, quien a instancias de Mohamed VI se comprometió públicamente a poner en marcha una «investigación rápida y transparente» para dilucidar las circunstancias del deceso.



El fatal episodio evidencia, además, males tan usuales como la corrupción y la arbitrariedad de las autoridades. Las capturas de pez espada están prohibidas en Marruecos entre el 1 de noviembre y el 30 de diciembre, y entre el 15 de febrero y el 15 de marzo, según la directiva del ministerio de Agricultura y Pesca Marítima. Pero, tal y como ocurre en otros ámbitos y circunstancias en Marruecos, entre la legalidad del texto y la vívida realidad existen grandes desfases. Son un hecho las capturas durante el periodo de veda de pez espada, que luego es vendido en el puerto, sin ningún tipo de ocultación, a la vista de responsables y mandos. Es así como, después de haberse abastecido de pez espada entre al menos una decena de proveedores diferentes en las instalaciones portuarias de Alhucemas, Fikri confió la mercancía adquirida a su socio, Lahcen Chenaoui, para que la transportase a la ciudad, donde esperaban los clientes. La furgoneta cargada abandonó el puerto sin ser objeto de control alguno por parte de gendarmes y agentes portuarios. No era el primer cargamento que salía ese día de la dársena. Otros habían partido previamente, sin problemas ni impedimentos. Pero la suerte reservada al vehículo que conducía Chenaoui fue diferente y, apenas se alejó unos cientos de metros de las instalaciones del puerto, un agente motorizado de la Policía incauta el contingente de pez espada, precipitándose los acontecimientos. Hacía apenas un año que las autoridades habían destruido un cargamento de atún y pez espada adquirido por Fikri que superaba los 200.000 dirhams (unos 18.000 euros), y este no estaba dispuesto a transigir con un desenlace similar. A instancias de la Brigada central de la policía judicial (BCPJ), la Fiscalía ordenó confiar el género decomisado al delegado de la Pesca Marítima en Alhucemas. Evaluado el contingente por el veterinario, éste juzga inmediatamente que el pescado es «impropio para el consumo», veredicto ante el cual la delegación de la Pesca Marítima establece un acta de destrucción. Con inusitada celeridad y a pesar de las persistentes protestas de Fikri y su socio, se encomienda a la empresa de limpieza y recogida de basuras de la ciudad la labor de destruir la mercancía incautada. Desesperado por intentar rescatar la fuente de su sustento, Fikri no dudó en saltar al interior de la tolva del camión de basura, acción que fue imitada por su socio y otros compañeros allí presentes. Fue entonces cuando el mecanismo hidráulico del camión activó la empacadora, dejando atascado al joven rifeño, que fatídicamente ya no logrará liberarse, contrariamente a sus compañeros. Gritó y pidió ayuda hasta el final, pero nadie pudo hacer nada.

Los vídeos y fotografías del mayorista de pescado siendo aplastado por la compactadora hidráulica del camión de basura mientras pide ayuda y lucha por su vida comienzan a circular a través de las redes sociales. Los principales medios digitales del país recogen la escena, agrandando el impacto de lo ocurrido. En Alhucemas el boca a boca se extiende de forma imparable suscitando la rápida reacción de los vecinos, entre quienes se difunden versiones que atribuyen a uno de los agentes de autoridad presentes la expresión «aplástalo». Se colige, por tanto, que ha sido el policía quien dio la orden de accionar el mecanismo de trituración del camión, una versión que no es corroborada por ningún testigo presencial. «Les puedo asegurar que no se dio ninguna orden. Los agentes se encontraban, además, lejos de la escena», insistió con vehemencia, interpelado por los periodistas, el titular de Interior, Hassad. Ya no importaba. Porque, cuando aquel 28 de octubre Mohcine Fikri falleció en tan fatales circunstancias, resurgieron las heridas siempre supurantes del convulso pasado de la región. Alhucemas dijo basta y, al unísono, toda la región, e incluso más allá del Rif. Miles de marroquíes se adhirieron a las protestas, registrándose momentos de sincera movilización, en calma, frente a la cual, al menos en aquel momento, las autoridades hicieron gala de contemporización. Manifestaciones pacíficas contra la *hogra* de gentes libres que quieren evidenciar su malestar y su rabia. El poder teme un levantamiento incontrolable en el Rif, la ira desatada de una población con una memoria histórica a flor de piel, que bien pudiera extenderse a otras partes del territorio. Se impone permanecer en segundo plano, la moderación y, al menos es ese momento, tolerancia.

### 6.1.1 Fikri, el Bouazizi rifeño

El episodio de Mohcine Fikri como inicio de movilizaciones a gran escala evoca entre los manifestantes el detonante de la «revolución jazmín» tunecina, en el origen de una más amplia contestación que pasó a la historia como «primavera árabe». El 17 diciembre de 2010, un joven vendedor ambulante tunecino encendió la mecha de un movimiento de vastas dimensiones, entonces aún no mensurables, que trascendió las fronteras de su país. Esa mañana una agente de policía trató de confiscar la fruta que vendía Mohamed Bouazizi, diplomado en Informática en situación de desempleo, como casi la mitad de los jóvenes tunecinos. El comerciante, nacido en 1984, se enfrentó a la agente, siendo golpeado por dos de sus compañeros, que se llevaron su balanza y otros enseres. Bouazizi fue al Ayuntamiento y exigió que le devolvieran lo que era suyo, siendo nuevamente apaleado. Cansado, harto de ceder ante la arbitrariedad y el abuso, caminó hasta la oficina del gobernador, demandó una audiencia y se la negaron. A mediodía, frente a la reja de este último, el joven se prendió fuego. Para cuando murió, el 4 de enero de 2011, las protestas iniciadas por el trato a Bouazizi en Sidi Busid, localidad deprimida del interior de Túnez, ya se habían propagado por toda la geografía del país. El 14 de enero el presidente Zine El Abidine Ben Ali era derrocado y el malogrado vendedor pasaba a la historia como un mártir de la lucha por la dignidad humana, un modelo de determinación para tunecinos y demás pueblos de la región. Sin pretenderlo, Bouazizi se convirtió en el revulsivo de movimientos sociales mucho más amplios y complejos, no reductibles a uno o a unos pocos individuos, un elemento de fuerte carga simbólica y motivación para magrebíes y árabes. Bouazizi hizo que tunecinos, egipcios, libios y otros percibiesen la oportunidad de un cambio, aparcando sus miedos, resolviendo que ya no quieren seguir resignándose ante las iniquidades de sus respectivos poderes.

El gesto desesperado pero lleno de determinación de Bouazizi se considera el acto fundador de la primavera árabe. En Túnez primero y, luego, en Egipto, con réplicas en Libia y otros estados. La existencia de brechas, de aperturas en el rígido caparazón de regímenes como el tunecino y el egipcio no garantiza que se pueda pasar a través de ellas y mutar todo de la noche a la mañana, como se hizo evidente con la subsiguiente sucesión de hechos. Pero a pesar de las dificultades, altibajos y reveses, con coraje e imaginación la juventud logró trascender la virtualidad de las redes sociales y llevar sus reivindicaciones sobre el terreno donde, al menos en un primer momento, obtuvieron ostensibles logros. Donde únicamente se intuían regímenes autoritarios, monarquías de origen divino y repúblicas árabes hereditarias, yihadismo y religión, donde las narraciones giraban alrededor de dictadores, kamikazes e incendiarios predicadores, Occidente descubre unos pueblos que hablan su mismo lenguaje de libertad, igualdad, fraternidad y democracia. Y todo porque un modesto vendedor tunecino, un tal Mohamed Bouazizi, decidió que estaba harto de ceder, convirtiéndose en símbolo de hostigados e indefensos ante los poderes en liza, en todo un emblema de esperanza.

Fikri es para los contestatarios el Bouazizi rifeño, estableciéndose un paralelismo entre el primero, como detonante de la «revolución jazmín», y el segundo, como punto de partida del Hirak, que gana peso y protagonismo con el paso de los meses, y cuyos líderes han adquirido notoria relevancia incluso más allá de la región. Al igual que el tunecino, la figura del rifeño adquirió un elevado potencial simbólico, susceptible de movilizar y aunar los sentimientos de cólera de rifeños y resto de marroquíes, en un primer momento, contra los abusos y la corrupción, contra la impunidad y la injusticia, susceptible de avivar la llama, o el espectro según el bando, del Movimiento del 20 de Febrero (20-F), la declinación marroquí de la «primavera árabe» que, en un contexto convulso como el de aquel 2011, apremió a Palacio a reaccionar, adoptando Mohamed VI parte del programa contestatario para proponer cambios de

calado que son sancionados en una nueva Constitución que, no obstante, adolece de una auténtica voluntad política y acumula importantes retrasos. Con la muerte de Mohcine Fikri mediante, el Rif está en movimiento. El Hirak es un hecho.

## 6.2 DIMENSIÓN SIMBÓLICA Y SENTIDO DE LA CONTESTACIÓN

La muerte de Mohcine Fikri suscita una ola de protestas, reactivas, contra la *hogra* y éstas se sitúan en la génesis del Hirak, capaz ulteriormente de organizar y estructurar toda una serie de reivindicaciones que lo convierten en un auténtico movimiento social. El Hirak se erige en un auténtico actor político por sus prácticas y discursos reivindicativos. Un fenómeno eminentemente local en sus inicios, que logra sobrepasar las fronteras del Rif, interpelando a marroquíes de otras partes del país y condiciones, así como a la diáspora rifeña, que se convierte en vector privilegiado de la internacionalización de la contestación. La explicación de las protestas por las dificultades económicas y sociales que atraviesa la región es simplista. Las malas condiciones socioeconómicas y los procesos de exclusión crean, necesariamente, un descontento individual, pero éste no es siempre susceptible de transformarse en descontento social, expresado de modo colectivo y organizado. ¿Por qué las protestas se desatan en Alhucemas, en el corazón del Rif, y no en otras localidades similares de Marruecos con una similar demografía y que atraviesa las mismas dificultades socioeconómicas? A este contexto adverso, al agravio continuado y al sentimiento compartido de abandono por parte de amplias franjas de la población, hay que añadir la existencia de una propicia estructura de oportunidad política, en un país donde manifestarse es un hecho habitual desde la década de los noventa, y, sobre todo, a una movilización política eficaz, en donde juega un rol central el trabajo discursivo que se apoya sobre unas precondiciones étnicas y una específica memoria histórica. El Hirak ha encontrado en la historia y cultura del Rif, en referentes que les son propios, no importados, un escenario para reafirmar su implicación en la contestación. Los manifestantes plantean un relato popular alternativo a través de un proceso de reapropiación de la memoria colectiva rifeña. El movimiento de protesta recurre a su legado y emblemas como estandartes de la lucha de los tiempos presentes, a través de un previo trabajo de selección y elaboración discursiva, enfrentándose a su adversario-*Majzén* también en el terreno de lo simbólico.

El creciente énfasis en considerar los movimientos sociales como fenómenos también culturales, capaces de construir y generalizar identidades colectivas, mundos de sentido, resulta pertinente en lo que atañe al análisis del Hirak del Rif, que ha conferido, en algunos casos de forma intencionada y en otros como resultado de la interpretación que los otros han hecho del movimiento, un significado altamente político a variables culturales, territoriales e históricas (Olzak, 2004; Williams, 2004). La realidad diferencial del Rif resulta reinterpretada a través de una elaboración mítico-simbólica y de la propia acción política, generando así una suerte de «comunidad imaginaria», en términos de Benedict Anderson (1996). Por otra parte, el concepto de «marco interpretativo», como conjunto de creencias colectivas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva, resulta de indudable utilidad para el análisis del Hirak. Estos marcos sintetizan, unas veces de modo intencional a través de «estrategias enmarcadoras», y otras de forma inconsciente como resultado de aquellas (marcos de movilización), los elementos centrales del discurso del movimiento: sentido de injusticia o desigualdad, pertenencia a una identidad colectiva y motivación para la acción política. Los marcos interpretativos no reflejan o expresan una realidad objetiva, sino que, como estrategias retóricas, son instrumentos fundamentales de construcción de la propia diferencia, seleccionando unos rasgos y diluyendo otros, proponiendo unos objetivos políticos y desconsiderando otros. El discurso resulta más motivador cuanto más emocional, específico y delimitador, si bien plantea el inconveniente de una baja inclusividad política y, en último

término, circunscribe la acción contestataria al Rif y, de forma más concreta, a la provincia de Alhucemas.

El relato del Hirak se teje mediante la articulación simbólica de marcos interpretativos específicos, que son el resultado de una estrategia enmarcadora consecuente. Afirmar esto no implica abogar por la existencia de una entidad rifeña separada del resto del país sobre la base de un etnicismo diferenciado, ni sembrar la discordia en el seno del pueblo marroquí, una amenaza que es recurrentemente invocada desde Rabat, fundamentalmente a través del ministerio de Interior y del ruido que hacen medios y editorialistas afines a las tesis oficialistas, en lo que se podría descifrar un intento de evitar la propagación de la contestación más allá de los límites del Rif geográfico. En este caso, es el propio régimen quien implanta una diferencia entre «ellos» (rifeños) y «nosotros» (marroquíes), sembrando la discordia entre unos y otros, azuzando el fantasma de la división, que ha acompañado a los bereberes desde la proclamación del dahir de 16 de mayo de 1930. Estas desavenencias que hacen fuertes en redes sociales, donde el frente «lealista» no ve en el Hirak un movimiento de contestación social, sino una amenaza real y verídica a la nación marroquí tal y como ha sido históricamente planteada. La alerta sobre los contornos nacionalistas, en clave rifeña, de las protestas es lanzada por Rabat, que es quien imputa al movimiento el estigma al que el resto del país es tan sensible, el único argumento susceptible de cuajar entre la opinión pública marroquí para desacreditar a los contestatarios y preparar el terreno a una eventual represión. Solo para los menos piadosos de las «verdades» del nacionalismo oficial no existe contradicción alguna en apoyar al Hirak en su dimensión identitaria y, de paso, constituir una alternativa democrática para el conjunto del país, rechazando el autoritarismo, el centralismo jacobino y reconociendo la dimensión amazigh de Marruecos, tal y como consagra la constitución de 2011, una pluralidad que es condición *sine quae non* de su propia unidad, según la concepción del nacionalismo bereber.

La utilización habitual entre los miembros del Hirak del tarifit, variante bereber rifeña, más allá de facilitar la comunicación al ser la lengua materna de la mayor parte de militantes, se presenta como un desafío al poder que, si bien ha realizado ciertas concesiones en materia identitaria y cultural, sancionadas por la carta magna, se mantiene epidérmicamente hostil a las especificidades propias del sustrato cultural propio del país. La utilización de la bandera *amazigh* y de la República del Rif no denota un anhelo independentista de la población, como se da a entender desde el poder y los medios de comunicación «nacionales», sino que se alzan como divisa en la batalla de quienes se niegan a someterse a la estigmatización, la debacle y el olvido que el poder central pretende imponer desde hace décadas. La profusión de retratos de Abdelkrim El Jatabi durante las marchas marca la filiación reivindicada con el combate del emir, reavivando el sentimiento de resistencia contra los herederos de aquellos sultanes y elites colaboracionistas que, en su momento, asociaron sus destinos al de la administración colonial, al tiempo que evoca la capacidad de los rifeños para resistir y oponerse a adversarios mucho más fuertes. No es baladí la convocatoria de una gran manifestación para reclamar la liberación de los prisioneros del Hirak en Alhucemas el 20 de julio de 2017, ya que conmemora el aniversario de la batalla de Annual de 1921, aquella que pasó a la historiografía española bajo el epígrafe de «desastre» y que representa el punto álgido de la resistencia de El Jatabi contra las huestes del ejército comandado por el general Silvestre, que entre rifeños se presentan como «las más numerosas, entrenadas y equipadas del ejército español». Se reivindica de este modo una parte de la historia que ha sido conscientemente relegada por el poder, dotando al movimiento de un calado político más amplio que el inherente a un movimiento eminentemente social. El relato popular alternativo que plantea el Hirak se hace, efectivamente, en clave nacional, rifeña, aunque no independentista, oponiéndose frontalmente al oficial y, por tanto, rompiendo de facto las nociones oficiales dominantes.



El Hirak de Alhucemas no sería inteligible sin atender al marco geográfico de su alumbramiento, a la particular historia de la región, con una lengua y cultura específicas, muy marcada por sus enfrentamientos contra el poder central, a la rebelión contra la colonización, a la epopeya de Abdelkrim El Jatabi y la experiencia de su República del Rif, a la emergencia del Ejército de Liberación Nacional y a las intrigas para su descabezamiento, al advenimiento de la independencia y las promesas incumplidas, a la represión de 1958-59 conducida por el entonces príncipe heredero, el futuro Hasán II, principal artífice también de los años de plomo bajo su reinado, siendo un momento particularmente trágico la contención de las manifestaciones de 1984 en Nador, pero también en Alhucemas. Una región muy marcada por la injusticia social y la marginación económica, que son la tónica durante décadas, y que han hecho eclosionar y progresar una particular economía que tiene a la emigración, la cultura del cannabis y el contrabando como pilares fundamentales de subsistencia. El advenimiento de Mohamed VI y las ilusiones de cambio que su entronización despierta, que toda una serie de gestos conforma, da paso a una acentuada decepción provocada por el alcance limitado, apenas retórico, de los cambios prometidos, descollando las insuficiencias en el proceso de rehabilitación de la memoria histórica y los altibajos del proceso de transición, elementos muy presentes en el espíritu de los contestatarios. Y ello del mismo modo que en las movilizaciones del 20-F, que indujeron al régimen a anunciar cambios de calado, pero que, más de un lustro después, no llegan a concretarse en la práctica. Todos estos ingredientes se sitúan detrás del alumbramiento de la nación rifeña, que se plasma en toda su amplitud a través del Hirak.

### **6.3 DESPERTAR DE LA NACIÓN RIFEÑA: LA RECONCILIACIÓN, SEGÚN MOHAMED VI**

El 23 de julio de 1999 moría Hasán II, erigiéndose en rey de Marruecos su hijo primogénito, que pasa a regir bajo el apelativo de Mohamed VI. Todo apuntaba a que el nuevo monarca daría el definitivo espaldarazo al proceso de apertura iniciado por su padre años antes, significándose su advenimiento como el inicio de una nueva era en la que cristalizaría, por fin, la «transición», «transición política» o «transición democrática», conceptos utilizados conscientemente en Marruecos de forma indistinta si bien aluden a procesos intrínsecamente diferentes. En virtud de la proximidad geográfica y una pretendida analogía entre regímenes monárquicos, algunos vislumbran una salida «a la española», entendiendo de forma hartó esquemática y caricatural que, en su calidad de heredero del cetro de mando del franquismo, en el referente hispano el rey Don Juan Carlos habría sido un visionario comprometido con la democracia y el principal artífice del cambio político, del paso de un sistema autoritario a otro de derechos y libertades consagrado por la Constitución de 1978. Con el «gobierno de la alternancia» en liza, Mohamed VI, que contaba entonces con 35 años, tenía todo a su favor para pasar a la historia como el artífice del cambio en Marruecos, país llamado a convertirse en el gran referente democrático del mundo árabe y musulmán. Reafirmaban esta hipótesis la atracción por Europa y el temor de una deriva «a la argelina», hallándose el vecino país en plena vorágine asesina de la «década negra».

Una de las primeras medidas tomadas por Mohamed VI reforzando la percepción de esta evolución política fue la revocación de Driss Basri, ministro de Interior, hombre fuerte de Hassan II durante lustros y uno de los principales artífices de los años de plomo, como se conoce el periodo de represión orquestada por el Estado contra la oposición, mayoritariamente de izquierdas, que dejó tras de sí miles de víctimas, muertos, desaparecidos, detenidos, torturados y damnificados en general. En una decisión hartó simbólica, «el gran visir», como se conocía a Basri, era apartado del poder el 9 de noviembre de 1999 tras unos disturbios violentamente reprimidos por las fuerzas de seguridad en el Sahara Occidental. No es un hecho aislado y durante estos primeros meses de reinado se suceden los acontecimientos que alimentan el



optimismo para con la reforma política. Entre ellos, la decisión de indemnizar a los represaliados de Hassan II, la vuelta de exiliados como Abraham Serfaty, opositor de referencia, fundador de la formación maoísta Ilal Amam, encarcelado entre 1974 y 1991, antes de ser desposeído de su nacionalidad y expulsado del país; e incluso la publicación de *Tazmamart, cellule 10*, testimonio desgarrador sobre los 16 años que su autor, Ahmed Marzuki, pasó en la tristemente célebre prisión secreta, escenario de todo tipo de atropellos y violaciones, arrojando luz sobre el drama de los años de plomo. Aunque con altibajos, se acometen ciertos avances en materia de libertad de prensa. Rompiendo con el monopolio de la prensa oficialista y partisana, irrumpen cabeceras independientes que comienzan a erosionar los límites de lo publicable, haciendo que el lectorado se multiplique en pocos meses. Este nuevo clima lo encontramos también en el tratamiento otorgado a la cuestión amazigh<sup>129</sup>.

En el discurso proferido con motivo su primera fiesta del trono, el 30 de julio de 1999, el rey traza las grandes orientaciones de su programa, enunciando su adhesión al liberalismo económico y enfatizando su voluntad de avanzar hacia un auténtico Estado de derecho respetuoso de las reglas democráticas, haciendo de la lucha contra la pobreza una de sus prioridades de reino. Mohamed VI acuña entonces el «nuevo concepto de autoridad», buscando romper con el legado de represión y violencia de su padre, haciendo de la defensa de los derechos humanos y libertades públicas los ejes de su política, al menos de fachada. Este neoautoritarismo no cambia, sin embargo, la concepción patrimonial del poder en el Majzén, definiendo el propio monarca el sistema político marroquí como una «monarquía ejecutiva y democrática». La designación por Mohamed VI de un empresario sin filiación partisana, Driss Jettou, para el puesto de Primer Ministro, justificada en la incapacidad de los partidos para alcanzar un acuerdo para la formación de un gobierno, contribuye a marginalizar y desprestigiar el rol de las formaciones partisanas. Dando al traste con los logros la alternancia, obviando el resultado de las urnas, que dieron como vencedora a la USFP de Youssoufi, la vocación del nuevo equipo ministerial, desprovisto de carga política y compuesto mayoritariamente por tecnócratas, se circunscribe a aplicar las directrices del rey y sus consejeros, con un limitado margen de iniciativa y maniobra.

Confrontado a la «amenaza islamista», proveniente tanto del extremismo radical como del islamismo político, encarnado este último por Justicia y Espiritualidad, principal asociación islamista del país, no reconocida aunque tolerada de facto por las autoridades; y del PJD, el poder cambia de dinámica tras los atentados de 16 de mayo de 2003 en Casablanca, en los que mueren 45 personas. Clamando una «insurrección islamista», la transición política pasa a un segundo plano, reduciéndose considerablemente el ritmo de reformas, lo cual se justifica por la necesidad de mantener un poder fuerte en manos del soberano ante las amenazas. Frente a los «riesgos» de la transición democrática se argumenta que una apertura y modernización demasiado tempranas pueden conducir al país al abismo. Se hace hincapié en el necesario refuerzo de los valores musulmanes y patrióticos, encarnados estos en la figura de Mohamed VI, en su calidad de *Amir al muminim* o Comendador de los creyentes, símbolo máximo de la nación, su perennidad y unidad. El soberano es califa e imán, autoridad política-temporal y religiosa-espiritual, descendiente directo del profeta Mahoma y cabeza de la comunidad de musulmanes sunitas de rito malekita, mayoritarios en Marruecos. Para no sucumbir a un

<sup>129</sup> Aunque ya se ha abordado la cuestión en el capítulo precedente, evocar que el 1 de marzo de 2000, bajo los auspicios del que fuera director del Colegio real, Mohamed Chafik, ve la luz el Manifiesto Bereber, que pone en causa los fundamentos históricos y culturales de la nación marroquí de presunta ascendencia árabe, reivindicando el reconocimiento oficial de la identidad autóctona del país. En un discurso proferido el 17 de octubre de 2001 en Ajdir, en la provincia de Jenifra, Mohamed VI reconoce la vertiente identitaria propia de Marruecos, anunciando la creación del IRCAM, al que encomienda las misiones de salvaguarda, promoción y refuerzo de la berberidad en los espacios educativo, sociocultural y mediático.

eventual caos, el rey se impone al resto de actores del campo político como el único garante para la estabilidad y el desarrollo de Marruecos (Alvarado, 2010).

Mientras continúan a buen ritmo las reformas económicas, las fuerzas de seguridad del Reino combaten la «subversión interior», desplegando lo que se tilda de «caza de brujas», que culmina con el arresto de unos 3.000 individuos tras los ataques de Casablanca por presunta vinculación con el islamismo radical. Muchos son detenidos sin pruebas, siendo recurrentes las denuncias de las asociaciones de defensa de los derechos humanos por torturas, acoso de las autoridades y la arbitrariedad de las sentencias judiciales. Durante los meses y años siguientes se suceden las operaciones policiales contra el islamismo yihadista, desarticulándose células terroristas que, según apunta el ministerio del Interior, mantenían lazos con Al Qaeda e incluso con el chiismo internacional. Esta fase de «alto riesgo» culmina con las elecciones legislativas de septiembre de 2007. Los resultados obtenidos por el PJD refutan las previsiones según las cuales se produciría una «marea islamista» en los comicios, hipótesis que inquietaba al régimen y a parte de la clase política del país. Controlada la doble amenaza islamista, en sus vertientes violenta y política, con unos debilitados y desprestigiados partidos políticos incapaces de asumir su rol de mediadores entre población e instituciones de poder, el rey conforma un gobierno a su medida, integrado mayormente por tecnócratas, si bien a su cabeza nombra a Abbas El Fassi, secretario general del partido triunfante en las elecciones, el nacionalista Istiqlal. Con un flamante ejecutivo hecho a medida, el rey se presenta preponderantemente en el frente social, permaneciendo, al menos en apariencia, alejado de la escena gubernativa. En paralelo, empieza a ser patente que las nuevas elites llegadas con Mohamed VI se han ido apropiando de las esferas de poder y los principales resortes económicos. La transición se da por concluida. El poder real no es contestado, el debate sobre la reforma de la carta magna para avanzar hacia una monarquía efectivamente constitucional ha sido aparcado, los partidos políticos han desertado de la esfera pública dejando el campo libre a Palacio y, lucha contra el terrorismo internacional y seguridad mediante, si cuestionar ya la comunidad internacional los «avances democráticos» del Reino de Marruecos (Alvarado, 2005g).

### 6.3.1 Hacia una «nueva era» en el Rif

En octubre de 1999, apenas dos meses y medio después de su entronización, Mohamed VI emprende una simbólica gira por el norte del país. Su llegada al Rif tiene un elevado valor simbólico puesto que, después de reprimir los levantamientos de finales de la década de 1950, Hasán II no volvió a poner un pie en la región durante sus casi cuatro décadas de reinado, siendo el abuelo del actual soberano, Mohamed V, el último en acudir la región en calidad de rey, en 1959. *Aacha al Malik* (viva el rey), gritaba el nutrido público presente en las localidades que atravesaba el cortejo de Mohamed VI, profusamente engalanadas para la ocasión, siendo omnipresentes las banderas marroquíes. El periplo del rey por el desheredado norte comenzó en Tánger, donde Mohamed VI dio el pistoletazo de salida a grandes proyectos de infraestructuras, como el nuevo puerto Tánger Mediterráneo. En Tetuán, la segunda etapa de la gira, se desvelaron dos proyectos de autopistas, uno que debía unir la capital de antiguo protectorado español de Marruecos con Ceuta, y otro, con una longitud de más de 500 kilómetros y financiación de la UE, para establecer un corredor del Mediterráneo entre Tánger y la frontera argelina, contribuyendo así a desenclavar el Rif, siempre de difícil acceso. Ya en Alhucemas, Mohamed VI inauguró el plan de electrificación de más de 150 pueblos y un embalse. La multiplicación de proyectos y, sobre todo, la grandiosa puesta en escena pretendía denotar ante la opinión pública que en esta nueva época el desarrollo de la franja septentrional del territorio marroquí se antojaba prioritario.

La primera gira de Mohamed VI en el Rif estuvo también jalonada de mensajes y símbolos de apertura, de apaciguamiento entre el poder central y la región. Especialmente emblemático fue el encuentro en Alhucemas entre Mohamed VI y Said Ben Mohamed Ben Abdelkrim, hijo del emir de la República del Rif, una reunión que había sido preparada bajo el más absoluto de los secretos y de la que nadie parecía estar al corriente salvo Mansuri Benali, consejero rifeño del rey. El soberano alauí estrechó la mano Said Ben Mohamed y, rompiendo el rígido protocolo real, incluso le dio un abrazo, un gesto que el séquito de Su Majestad acogió con sorpresa. “Es toda una señal para la reconciliación de todos los marroquíes (...) para que las históricas relaciones entre rifeños y monarquía puedan entrar en una nueva era “, enfatizó el hijo de Abdelkrim en unas declaraciones convenientemente destacadas por la agencia oficial de información, la MAP. Los hagiógrafos oficialistas vieron en el abrazo la demostración del compromiso de Mohamed VI con la reconciliación entre todos los marroquíes, consciente de la poderosa atracción que el presidente de la extinta República del Rif ejerce entre la población local. Los medios de la época lo interpretaron como un gesto inequívoco del atrevimiento del joven rey para cerrar las heridas del pasado, heridas abiertas por su abuelo, que negó ayuda a Abdelkrim cuando éste se enfrentaba a los ejércitos coloniales, pero, sobre todo, por su padre, gran artífice de las represiones de 1958-59 y 1984, y de las exacciones cometidas en la región durante los años de plomo. Lo que no trascendió de aquel encuentro fue que se hubiera abordado el regreso a Marruecos de los restos del caudillo del Rif, enterrado en El Cairo.

### **6.3.2 Alhucemas, zona catastrófica**

La noche del 24 de febrero de 2004 un terremoto de 6,3 grados en la escala de Richter provocó alrededor de 700 muertos y miles de heridos y damnificados en Alhucemas. Teniendo en cuenta la precariedad de las construcciones y que buena parte de la población vivía en pequeñas casas construidas con barro y piedras, los daños materiales también fueron numerosos. Los tiempos de reacción ante la catástrofe de los servicios de urgencia y la precariedad de las infraestructuras dificultaban las labores de socorro. No tardaron en acudir los cooperantes internacionales, destacamentos de bomberos, médicos, auxiliares y todo tipo de especialistas en catástrofes, españoles y franceses en su mayoría, que llegaban a través de Melilla. Pero la falta de carreteras hacía difícil el acceso a zonas asoladas por el terremoto. La carencia de infraestructuras sanitarias y personal médico también era flagrante. El único hospital de Alhucemas era incapaz de atender a los heridos, que tenían que ser transferidos a Rabat, y una morgue tuvo que ser improvisada en el puerto de la ciudad porque la del hospital apenas sí podía acoger unos pocos cadáveres. La zona también se llenó de cámaras y de periodistas, quedando en evidencia, en esta ocasión ante el mundo, el olvido y la marginalidad a la que estaba sometido este territorio y sus gentes.

Días después del temblor, Mohamed VI en persona se desplaza a Alhucemas, declarando inmediatamente el estado de zona catastrófica. Las imágenes del monarca solidario con su pueblo y del cariño que éste a su vez le dispensaba pretendían contrarrestar el negativo efecto mediático que no cesaban de vehicular los medios internacionales. La ayuda que llegaba, eminentemente del otro lado del Mediterráneo, no podía ser distribuida de modo adecuado, a pesar del numeroso contingente de las Fuerzas Armadas Reales movilizado, repitiéndose las imágenes de dolor y desesperación, aunque ahora ante de camiones cargados de víveres. En apenas unas semanas el Estado presenta un plan de ayuda para los siniestrados. En un principio se pretende clasificar a los damnificados en varias categorías, en función de los perjuicios sufridos, pero pronto queda patente la imposibilidad de llevar a cabo esta tarea, de las dificultades que implica el catalogar los daños de forma categórica. Se decide entonces uniformizar las ayudas, que quedan establecidas en 30.000 dirhams por familia (unos 2.700

euros), de los que dos tercios se reparten en material de construcción, a saber, ladrillos y cemento fundamentalmente. Asimismo, el Gobierno elabora un plan de desarrollo estructural para la provincia de Alhucemas, cuyas grandes líneas son bosquejadas por el propio Mohamed VI en una alocución que dirige a la nación el 25 de marzo de 2004.

El 25 de mayo el gobierno anuncia la adopción del Programa de urgencia para la reconstrucción de la provincia siniestrada de Alhucemas, para el que se consagra un monto de 2.680 millones de dirhams, algo más de 240 millones de euros. Emergen nuevos proyectos de desarrollo y otros, ya previstos, toman un nuevo impulso con el objeto de desenclavar la región y, de paso, generar una dinámica de desarrollo económico. El Programa prevé la reconstrucción de viviendas y edificios dañados, el refuerzo de infraestructuras y servicios de base en materia de agua, electricidad, sanidad y educación. Se conviene la mejora de la vía rodada que une Alhucemas con Fez a través de Taza, así como la aceleración del ritmo de trabajos del cinturón del Mediterráneo, anunciado en 1997 pero paralizado por falta de financiación. También se prevé la realización de una estación marítima, una estación de autobuses y la extensión del aeropuerto de Alhucemas con la construcción de una nueva terminal. Por otra parte, se prevén medidas para mejorar la productividad y modernizar la agricultura, al igual que programas para animar la inversión y generar empleo, fundamentalmente en los sectores de la pesca marítima y el turismo.

El terremoto desata una dinámica marcada por la multiplicación de planes de desarrollo para la región. Pero la política de «grandes obras», como se la denomina, no logra aminorar de forma sustancial las difíciles condiciones socioeconómicas ni paliar el potencial de contestación, ni tan siquiera con el simbólico interés personal que Mohamed VI manifiesta por la región, que visita de forma regular. La catástrofe natural tiene como efecto colateral la consolidación del movimiento asociativo local, que crece sobremanera, ampliando los espacios de su intervención. El terremoto también es el punto de partida para nuevos liderazgos, divisiones y la cooptación y gestación por parte del régimen de una nueva elite política rifeña, proveniente en su mayoría de la extrema izquierda, habiendo algunos incluso cumplido penas de prisión por su participación en las manifestaciones de 1984, aunque también con presencia de tradicionales notables y elementos de los sectores económicos en boga en la región (Alvarado, 2005). Este proceso de selección y captación germinará a través del PAM, fundado por Fouad Ali El Himma, ex compañero de estudios del rey amigo y amigo más cercano de éste, quien durante el terremoto de Alhucemas aún es el hombre fuerte del régimen.

El incumplimiento de los planes gubernamentales y el fracaso de las políticas de acercamiento de Rabat hacia la región quedan en evidencia el 24 de febrero de 2005, exactamente un año después del temblor, cuando a las manifestaciones convocadas por organizaciones de la sociedad civil local en diferentes localidades de la provincia de Alhucemas acuden miles de personas portando un buen número de ellas retratos de Moulay Mohand. Junto con la capital e Imzourem, fue particularmente significativa la convocatoria en Tamasint, pequeña aldea situada a 35 kilómetros de Alhucemas, no lejos de Ajdir, el del pueblo natal de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi. Ésta fue una de las zonas más afectadas por el temblor y con un mayor número de muertos y damnificados. Aquí nadie aceptó la ayuda del Estado, al desconfiar los vecinos de las autoridades y considerar irrisorio el estipendio acordado. Los recelos del pueblo también se dirigieron hacia los representantes de la sociedad civil del Rif, llegando a registrarse agresiones contra cooperantes que acuden a la zona para convencerlos de aceptar las ayudas públicas. Tamasint veía en éstos un instrumento para acallar sus protestas, otra faceta más de un Estado que siempre identificaron con las fuerzas de represión y control, una ineficaz administración, un precario dispensario sin un galeno fijo y la ruinosa escuela inhabilitada para funcionar de forma constante.



### 6.3.3 El fiasco de la reconciliación

Después de haber negado durante décadas la existencia de graves violaciones a los derechos humanos, centros secretos de detención y desapariciones «forzadas», el Estado marroquí es impelido a reconocer la existencia de tales atropellos, poniendo en marcha diferentes dispositivos e instituciones para abordar el periodo de los años de plomo y tratar de pasar página. Creado en 1990 aún bajo reinado de Hasán II, el CCDH elabora un memorando que hace público el 2 de abril de 1999, apenas unos meses antes de la muerte del soberano, en el que recomienda la puesta en marcha de una Instancia de Arbitraje Independiente (IAI) para indemnizar a las víctimas de atropellos durante los años de plomo. Al concluir su misión, en 2003, tras haber examinado unos 5.500 casos, el IAI resolvió la adjudicación de 3.700 indemnizaciones. Las víctimas se movilizaron y arremetieron contra el enfoque limitado y parcial de las reparaciones, lo insignificante del número de resoluciones, la exclusión de dossiers y las restricciones en las indemnizaciones, sin tomar en consideración el restablecimiento de la verdad y el deber de la justicia. El activismo de víctimas y asociaciones como el Foro Marroquí Verdad y Justicia (FMVJ), fundado en Casablanca en noviembre de 1999, que reivindican la creación de una auténtica comisión para establecer la verdad histórica y conciliar a las víctimas con el pasado, impele al Estado a poner en marcha, en 2004, la Instancia Equidad y Reconciliación (IER). Inspirada de experiencias latinoamericanas y africanas, tiene por objeto arrojar luz sobre las violencias cometidas durante los años de plomo, apelando al «deber de memoria», en aras de reforzar el proceso de transición.

La IER indaga en las violaciones de derechos humanos cometidas entre la independencia de Marruecos, en 1956, y el advenimiento de Mohamed VI, en 1999, determinando eventuales responsabilidades de los órganos del Estado en los crímenes cometidos y la indemnización material y moral de las víctimas, aunque sin identificar a los verdugos y ni recurrir a la justicia para adoptar medidas penales. En los casi dos años que la IER estuvo operativa se trataron más de 15.000 dossiers de violaciones graves a los derechos humanos, organizando audiencias públicas en diferentes regiones del país en las que las víctimas exponían sus vivencias, algunas de las cuales fueron retransmitidas por las cadenas públicas de radio y televisión. La IER procedió a la investigación y evaluación de los casos que le fueron presentados a instancias de los propios damnificados, y a las de recomendaciones y propuestas para resarcir a las víctimas, de forma individual y colectiva, así como para la implementación de reformas susceptibles de soslayar la reproducción de las derivas del pasado. La experiencia de la IER contribuyó a normalizar en cierta medida el debate sobre los atropellos de los años de plomo, marcando una suerte de ruptura simbólica con el pasado, si bien esto se lleva cabo dentro la continuidad del régimen y dentro de ciertos límites, respetando algunas líneas rojas (Alvarado, 2006d).

En el particular caso del Rif, los episodios de violencia de Estado abordados por la IER se inician con los acontecimientos de 1958-59 y prosiguen durante los años de plomo, incluyendo las detenciones, desapariciones y torturas a militantes de la izquierda, destacando especialmente los disturbios de 1984, en los que hubo que lamentar numerosas víctimas. Además de las secciones locales de organizaciones nacionales como la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) y el FVJ, se crean coordinaciones y comités *ad hoc* para acompañar el trabajo de la IER en el Rif. Todos los actores implicados son unánimes al concluir que el establecimiento de la verdad sobre violencia sobrevenida en la región pasa por la identificación y enjuiciamiento de los responsables de las exacciones, y que el Estado debe reconocer su responsabilidad en lo ocurrido, pidiendo públicamente perdón en nombre del rey (Alvarado, 2005h). Desde el principio se condena a la IER por su metodología, sobre todo por la imposición a víctimas y testigos de no mencionar a los presuntos responsables de las violaciones,



considerando este pacto de silencio como un grave atentado contra el principio de verdad que, se entiende, debe prevalecer.

Este malestar fue patente durante las audiencias públicas organizadas por la IER en Alhucemas, el 3 de mayo de 2005. Después de una breve introducción realizada por Latifa Jebadi, del comité organizador, y de proceder a relatar los abusos de los que fue víctima Ahmed Ben Seddik, el primero de los diez testimonios previstos en el orden del día, las alrededor de mil personas que abarrotaban las dos salas dispuestas para el evento alzaron sus voces contra el Majzén y contra lo que entendían era “una maniobra de manipulación” de la memoria colectiva rifeña, un intento de hacer borrón y cuenta nueva de la dramática historia de la región. Los contestatarios terminaron por salir a la calle, donde se reunieron militantes izquierdistas, berberistas y damnificados por el terremoto acaecido algo más de un año antes, haciendo frente común con proclamas como «el Rif no es del Majzén y no os pertenece», «los torturadores ante la justicia» o «no a esta operación de marketing». Horas más tarde, entrada ya la noche, a puerta cerrada para evitar ningún tipo de intromisión, las audiencias prosiguieron hasta altas horas de la madrugada. Nada de lo acaecido trascendió en tiempo real al resto del país, ya que televisiones públicas y la radio nacional, parte importante en el pretendido proceso de catarsis colectiva auspiciado por la IER y que siempre habían retransmitido en directo las sesiones, se quedaron mudas. Las audiencias públicas de Alhucemas habían sido pospuestas hasta en dos ocasiones, alimentando las sospechas de aquellos que veían en la dilación una supuesta maniobra del poder para dejar todo bien atado, sin dejar margen alguno a la improvisación. El desarrollo de las audiencias alimentó las sospechas de la falta de autonomía de la IER con respecto a Palacio, quien se entiende habría impuesto líneas rojas para evitar establecer la verdad sobre lo ocurrido. Para los más críticos con el proyecto, prueba fehaciente de ello es que en lo concerniente a la represión de 1958-59 sólo se menta la implicación del partido del Istiqlal, la responsabilidad del MP o incluso del Partido de la Democracia y la Independencia (PDI), pasando por alto la implicación y rol inexcusable de la monarquía y del ejército, a cuyo frente se encontraba el entonces príncipe heredero, el futuro Hasán II.

La experiencia de reconciliación en el Rif no satisfizo las expectativas generadas: no se estableció la verdad sobre los hechos históricos de violaciones flagrantes, no se designó a los responsables, no se estableció una relación exhaustiva de víctimas para proceder a su reparación y reinserción, las indemnizaciones financieras consentidas fueron consideradas ridículas y no establecidas sobre la base de criterios objetivos, y se estima que no se implementaron las necesarias garantías para que tales hechos no se vuelvan a repetir. Por otra parte, muy pocas personas presentaron su dossier ante la IER, denotando la falta de confianza en las autoridades, el temor a eventuales represalias de parte de quienes cometieron los atropellos, que aún ocupan puestos de responsabilidad, evidenciando que muchos damnificados no residían en la región al haber emigrado a Europa y la aprehensión al rechazo social en el seno de una sociedad aún muy conservadora, sobre todo con respecto a las mujeres víctimas de abusos sexuales (Alvarado, 2005c). En el tercer volumen del informe final publicado en 2006, la IER consagra apenas tres páginas al Rif en las que, reconociendo los límites de su acción, recomienda una investigación en profundidad de los acontecimientos de 1958-59, que entiende debe ser una de las prioridades del Instituto de Historia de Marruecos, cuya creación también es propuesta por la Instancia. Además, se exhorta al Estado a estudiar las condiciones para la repatriación de los restos de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi a Ajdir, su localidad natal, y a poner en marcha diferentes proyectos socioeducativos en la región, como un Museo de la memoria del Rif en Alhucemas. Para la reconciliación de las víctimas, y de los rifeños en general, con su pasado y, por extensión, con el poder central, se antoja clave el reconocimiento del sufrimiento de la región a través del establecimiento de la verdad histórica con todos sus matices y protagonistas,

juzgando imparcialmente a los auténticos responsables de lo sucedido, lo cual dista aún de ser una realidad.

Menos de tres semanas después de las audiciones públicas de la IER en Alhucemas, el 19 de mayo de 2005, las fuerzas del orden marroquíes reprimieron una marcha reivindicativa de vecinos de Tamasint que se dirigían a la capital provincial. Apenas cinco kilómetros después de haber comenzado su periplo irrumpen efectivos de la Gendarmería Real, incluso con helicópteros, desde donde son arrojadas bombas lacrimógenas y se efectúan disparos con balas de caucho para intimidar a los contestatarios. El saldo fue de una veintena de personas detenidas y decenas heridos, entre los que se encontraban hasta 14 efectivos de seguridad que tuvieron que ser hospitalizados. Asociaciones locales denunciaron que la zona se encontraba en un virtual estado de excepción, rodeada por las fuerzas del orden, procediéndose al registro de viviendas particulares, impeliendo a los vecinos del lugar a refugiarse en las montañas (Alvarado, 2005d). La violenta represión de «marcha de la cólera», como se la apeló, una protesta pacífica contra la «detención arbitraria» de varios cabecillas de la coordinación de Tamasint, que suscitó inmediatamente las denuncias de la sociedad civil local, pero también nacional, confirmó lo poco sólidas que eran las bases sobre las que se pretendía asentar la reconciliación del poder central con la región en un contexto ya entonces definido por el diferencial entre las promesas de la «nueva era» y la realidad sobre el terreno (Alvarado, 2006c).

#### **6.3.4 Cristalización identitaria y demandas autonomistas**

No podemos entender la evolución de la reivindicación amazigh en Marruecos sin vincularla con la historia política del país. Se suele identificar el nacimiento del nacionalismo marroquí con el momento de promulgación del «dahir bereber» de mayo de 1930 por la administración del protectorado francés, un texto legal donde se promovía el respeto de la legislación y de las tradiciones de aquellas tribus de “costumbre bereber”. Una nueva generación urbana se sublevó contra lo que interpretaba como un intento de división del pueblo marroquí, apelando a la unidad de todos frente al colono. Durante estos primeros compases de gestación del movimiento nacional, en nombre de la unidad alrededor del islam y de lo árabe, los bereberes quedan al margen. Posteriormente, tras la independencia, el vector de la amaziguidad está marcado por la voluntad del MP, formación impulsada por la propia monarquía para tratar de contrarrestar el peso del movimiento nacional, monopolizado notablemente por el Partido del Istiqlal, que hacía sombra al rey Mohamed V. Instigado e instrumentalizado por Palacio, en contraposición al poder de esta burguesía urbana y arabizada, surge así una formación de corte ruralista cuyas bases son eminentemente bereberes y rurales, sin que ello contribuya a consolidar una auténtica conciencia bereber.

La primera piedra del edificio del MCA se puso en 1967 con la formación de la AMREC, compuesta por jóvenes universitarios y por profesores oriundos mayoritariamente de la región del Sus pero instalados en Rabat y que comienza a desarrollar actividades para recuperar y promover la “cultura popular”. A finales de la década de los sesenta la política de Marruecos aún se mantiene fuertemente marcada por la voluntad de consolidar la unidad nacional, acabando con todo vestigio de la que se tenía por una división colonial entre árabes y bereberes. Hablar en esta época de berberidad es sinónimo de colonialismo y de grave atentado contra los valores supremos de la patria, situación que no evoluciona demasiado durante los años setenta y ochenta. Con todo, llegan a Marruecos las ideas del panarabismo de izquierdas, particularmente marxista, sufriendo las poblaciones berberófonas de una fuerte marginalización social, política y económica. A partir de grupos de gente insatisfecha y formaciones más o menos coordinadas asistimos al nacimiento de las primeras asociaciones bereberes y a los primeros momentos de la conformación de una conciencia identitaria de este colectivo. Un hito

de esta etapa es la fundación de la Asociación de la Universidad de Agadir, en 1979, cuya importancia reside en que es la primera vez que una organización toma una cierta posición intermedia entre la escala local y la nacional, promoviendo los encuentros suprarregionales entre bereberes de diferentes zonas del país.

Al compás de un cierto aperturismo político, sobre todo en los últimos años de la era de Hassan II, quien en un célebre discurso proferido el 20 de agosto de 1994 llega incluso a reconocer, aunque de forma un tanto esperpéntica, la dimensión bereber de Marruecos, asistimos a un *boom* del asociacionismo cultural, contándose por decenas las nuevas asociaciones. Estas juegan un papel clave en el despertar de la conciencia bereber, lo cual se ve también favorecido por un contexto internacional proclive al reconocimiento de la pluralidad cultural, sobre todo tras la caída del muro de Berlín y el fin de la guerra fría, así como por la cada vez mayor concertación a nivel global entre los diferentes polos de la familia bereber. En puridad, el amazigh es el pueblo autóctono de todo el norte de África y sus vastos dominios van desde las Islas Canarias hasta el oasis de Siwa, en la actual frontera entre Egipto y Libia. El bereber se encuentra presente en todos y cada uno de los estados norteafricanos, aunque con un peso desigual. Un momento de fuerte inflexión dentro del movimiento *amazigh* en Marruecos es el año 1991, cuando asistimos a la publicación de la Carta de Agadir, considerada el acta oficial de nacimiento del MCA. Auspiciada por Mohamed Chafik, reconocido intelectual, miembro de la Academia Real Marroquí, figura histórica dentro del movimiento y primer rector del IRCAM, supone la culminación de años de lucha y de reflexión, donde se analiza el contexto sociopolítico de la época y donde se recogen las que serán las principales reivindicaciones del movimiento. El documento deplora la marginalización sistemática de la lengua y de la cultura bereber en diversos ámbitos, reclamando su inserción en los programas de enseñanza y en los medios de comunicación de carácter público.

A partir de la Carta de Agadir, los bereberes dejan de esconderse bajo la etiqueta de la «cultura popular». Hasta entonces, las reivindicaciones de las asociaciones se reducían de forma exclusiva al ámbito académico y científico, sin atreverse a tener una actitud más militante y combativa. Dotadas de otro sentido, surgen decenas de nuevas asociaciones y a partir de 1992 asistimos al nacimiento del movimiento *amazigh* estudiantil que tiene por objeto de llevar la reivindicación al seno de las instituciones universitarias, pero también la formación de militantes, promoviendo una nueva elite bereber. Todo esto no hace sino ayudar a la difusión de las reivindicaciones, lo cual se ve ayudado con la proliferación, en los años 90, de las publicaciones en tamazight y sobre lo amazigh, lo cual no hace sino reforzar e intensificar la toma de conciencia identitaria. En marzo del año 2000, un colectivo de intelectuales firma el Manifiesto Amazigh relativo a la necesidad del reconocimiento oficial de la amazighidad de Marruecos, que origina un amplio debate sobre la politización del MCA. En un momento de máxima agitación dentro del movimiento en Marruecos, con diversos actos de represión y con el encarcelamiento de varios militantes, y también tras los trágicos acontecimientos que sacudieron a la Cabilia argelina en abril de 2001, el régimen marroquí tomó conciencia de los peligros del «hecho bereber», sobre todo tras constatar que las manifestaciones del primero de mayo estaban fuertemente impregnadas por la reivindicación amazigh (Alvarado, 2005b, 2005e). El 17 de octubre de 2001 se promulga el *dahir* real de creación del IRCAM. Desde el momento de su fundación, el Instituto no dejó indiferente a casi nadie en el seno del MCA, que se escinde entre partidarios y detractores, considerando estos últimos que la creación de la instancia tiene por objeto contener la reivindicación, folclorizarla y cooptar a disidentes.

El Rif bereber no fue ajeno a las vicisitudes evolutivas del MCA. Al tiempo que los militantes rifeños se inscribieron en la lucha por el reconocimiento de la identidad amazigh de Marruecos y pan-amazigh de Tamazgha, el norte de África bereber, construyeron su propio

relato identitario a partir de la especificidad de la región, su cultura y su historia (Alvarado, 2003, 2005i). Se habla de «pueblo rifeño», e incluso ya de «nación rifeña», de la pertenencia a una colectividad definida por sus elementos identitarios distintivos, pero también con una particular trayectoria, marcada por el aislamiento, la marginalización, la resistencia a la colonización y su conflictual relación con el poder central. El berberismo es presentado como la continuación de la lucha contra diferentes invasores desde la antigüedad, con evocaciones míticas a aquellos destacados episodios en que las tribus se ven impelidas a tomar las armas para salvaguardar la lengua, cultura y modos de organización política, social y económica. Moulay Mohand es central en el discurso, una personalidad excepcional, figura no sólo militar, sino también intelectual y política, todo un referente mundial en la lucha de los pueblos colonizados. Es también el símbolo de la resistencia, de la defensa de la tierra, sus gentes, la cultura y la lengua. También se le atribuye la creación del Ejército de Liberación Nacional. La importancia de Abdelkrim queda de manifiesto en que su retrato está presente en todas las marchas y manifestaciones que tienen lugar en la región desde el terremoto de Alhucemas, en 2004, acentuándose a partir del inicio del 20-F, en 2011, y cuyo colofón es el Hirak, donde es muy ostensible la presencia de banderas de la República del Rif.

El movimiento amazigh en el Rif construye así su propio relato identitario a partir de diferentes episodios de resistencia enmarcándose en un proceso de continuidad histórica. Un movimiento de resistencia que se presenta como pacífico, dispuesto a luchar sin armas contra el «imperialismo», ya sea éste lingüístico, cultural o político. La amazighidad se presenta como una alternativa democrática y de libertad, inspirada en sus propias tradiciones y costumbres tribales frente al autoritarismo que encarna el Majzén. Este relato presta especial atención a la memoria de un «territorio histórico» rifeño, el rechazo del jacobinismo y de esa división entre centro y periferia que consagra la marginalización económica y las injusticias de toda índole. Es por ello por lo que el movimiento amazigh rifeño reivindica el derecho a la autogestión política, al acceso a sus propios recursos naturales y riquezas, a través de una adecuada delimitación administrativa y la redistribución de competencias entre Rabat y el Rif. El debate sobre la organización territorial del Estado está cada vez más presente en la región, entre quienes defienden un modelo federal y entre quienes abogan por la implementación de un sistema autonómico similar al español. El debate sobre la regionalización lo abre el CMA a instancias de su entonces presidente, Rachid Raha, hispano-marroquí oriundo de Beni Enzar, localidad aledaña a Melilla, quien mantiene lazos entonces con el nacionalismo catalán, que adopta como modelo (Alvarado, 2005f). En 2001, se organizan encuentros sobre la cuestión territorial en Nador y Alhucemas. Al año siguiente, con motivo de un encuentro del CMA en Agadir, se introduce la cuestión de la autonomía de las regiones en la agenda reivindicativa de la institución internacional pan-amazigh. Cuando se produce un cisma en el CMA, en 2008 ve la luz la Asamblea Mundial Amazigh (AMA) que, encabezada por el propio Raha, se posiciona a favor de la autonomía de las regiones bereberes basándose en el modelo español de autonomías como ideal de descentralización en el que los autóctonos gestionan sus propios asuntos administrativos, económicos y sociales, reconociendo y respetando sus particularidades culturales y lingüísticas dentro del marco de la unidad nacional.

El temblor de tierra de Alhucemas relanza el debate sobre la autonomía del Rif. El tejido asociativo, cada vez más denso y activo, consolida sus convicciones y multiplica sus acciones, estructurando sus reivindicaciones sobre el proyecto de autonomía del Gran Rif. La dramática situación deja en evidencia la incapacidad del Majzén, del estado central marroquí para socorrer a una población sinistrada, así como las graves carencias de la región. La agilidad y eficacia con la que la gente de la provincia limítrofe de Nador, e incluso de Melilla, con sus propios recursos, financieros y logísticos, acude a una población desamparada, contribuye a que los



hombres y mujeres del Rif tomen conciencia de la necesidad de gestionar ellos mismos sus propios asuntos. El 6 de noviembre de 2004 Mohamed VI profiere un discurso concerniente al dossier del Sáhara Occidental en el que abre la puerta a una regionalización avanzada para las «provincias del Sur», como se denomina en Marruecos el otrora territorio español. El contexto se antoja, por tanto, favorable a los partisanos del modelo autonomista, para profundizar la reflexión, azuzar el debate y promover iniciativas y propuestas para la autonomía regional del Rif.

El 4 y 5 de agosto de 2007, en un contexto fuertemente impregnado por la presentación del Reino de Marruecos de un proyecto de autonomía para el Sáhara Occidental ante la Organización de las Naciones Unidas, la Confederación de asociaciones culturales imazighen del norte de Marruecos organiza en Nador un coloquio internacional sobre federalismo. A su término se adopta la Declaración para la autonomía del Gran Rif, una noción geográfica que abarca toda la franja septentrional del país, desde el Atlántico hasta la frontera argelina, limitando al norte con el Mediterráneo y al sur con la cordillera montañosa del Rif. El preámbulo del documento evoca la historia reciente de la región, desde el Protectorado, la guerra del Rif, la resistencia del jerife Ameziane y de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, la represión post-independencia, los acontecimientos de 1958-59, la marginalización económica, las especificidades culturales y particularismos regionales. También se hace alusión a los tratados y resoluciones internacionales relativos a los derechos políticos, económicos y culturales, y a los derechos de los pueblos a disponer de ellos mismos. A la luz de estos argumentos, la Declaración demanda que el Gran Rif se beneficie de un estatuto de autonomía que tenga en cuenta sus especificidades geográficas, culturales, históricas y políticas, así como las aspiraciones legítimas de su población a la autogestión, haciendo hincapié en las dificultades sobrevenidas desde que Marruecos accedió a su independencia. Los firmantes de la Declaración manifiestan su convicción de que la autonomía es el único instrumento jurídico, y político, susceptible de permitir a los rifeños el pleno ejercicio de sus derechos y atajar el subdesarrollo, la exclusión y la marginalización. Por último, la autonomía regional es presentada como un estímulo para la unidad e integridad territorial de Marruecos.

Jóvenes universitarios del MCA de las Universidades de Selouan, en Nador, y de Oujda conforman en 2008 el Movimiento para la autonomía del Rif (MAR), al que se adhieren militantes y simpatizantes, tanto de dentro del país como pertenecientes a la diáspora europea. El MAR encarna la corriente más radical y esencialista del regionalismo rifeño, y sus actividades son perseguidas y reprimidas por las autoridades. La recuperación y reapropiación de la historia, cultura y patrimonio rifeños sólo es posible a través de la unidad territorial del Gran Rif, donde imperará el espíritu democrático y modalidades de autogestión tribales tradicionales, cuando la relación con el poder central se limitaba al pago del impuesto y al rezo en nombre del sultán, una certidumbre que justifican en la breve experiencia de la República del Rif.

El 3 de enero de 2010 Mohamed VI anuncia la creación de la Comisión Consultiva para la Regionalización (CCR) para preparar una «concepción general de un modelo nacional de regionalización avanzada». Al frente de la instancia se sitúa Omar Azimane, originario de Tetuán y con una amplia hoja de servicios públicos a sus espaldas, habiendo sido, entre otros, embajador del Reino de Marruecos en España entre 2004 y 2010, reforzando su nominación las tesis del referencial autonómico español. El informe final de la CCR suscita las vivas críticas de las diferentes corrientes regionalistas rifeñas, sobre todo en lo concerniente a la división administrativa del territorio y el mantenimiento de la ilegalidad de los partidos políticos de corte regional. El Rif, que desde la independencia ya se encontraba dividido en dos grandes subregiones, a saber, Taza-Alhucemas-Taounat, y el Oriental, que comprendía Nador-Oujda-



Jerada-Bouarfa, mantiene su escisión a partir de 2015, año en que entra en vigor la nueva organización territorial, manteniéndose intocada la región oriental y vinculando a partir de ahora Alhucemas a Tetuán y Tánger. Las provincias de Nador y Alhucemas se mantienen separadas, lo cual no se corresponde con las aspiraciones de una autonomía sobre la base de criterios culturales y lingüísticos, pero también políticos y económicos. La implementación de la regionalización avanzada, que consagra la Constitución de 2011 se mantiene, por tanto, alejada de la construcción territorial que defienden los regionalistas rifeños.

### 6.3.5 Del 20-F al Hirak del Rif

En Marruecos las protestas en el contexto de la denominada «primavera árabe» adoptan la denominación de Movimiento del 20 de Febrero (20-F), en alusión a la primera gran marcha que en 2011 tiene como escenario la capital del país, Rabat, y hasta una cincuentena de localidades, con una fuerte afluencia de jóvenes, pero también de islamistas, militantes izquierdistas y una pléyade de organizaciones de la sociedad civil, así como de hombres y mujeres de todo tipo y condición. Más allá de lo excepcional del contexto regional de revuelta, manifestarse se presenta como un ejercicio que los marroquíes no cesan de practicar desde hace decenios y, de forma particular, desde el final del reinado de Hasán II, en los noventa, cuando se inicia un tímido proceso de apertura. En la universidad, la administración pública, la empresa, ya sea ésta intervenida por el Estado o de naturaleza eminentemente privada, en la calle o incluso en casa, a través de un ordenador conectado a la red global. Cualquier lugar es bueno para dar rienda suelta al descontento ciudadano. En el agreste Rif, en las frondosidades del Medio Atlas, como en Sefrou, en el sudeste, entre la montaña y el desierto, en Tánger, Casablanca, Marrakech, Sidi Ifni, El Aaiún, capital administrativa del Sáhara Occidental, o en pleno Rabat, a lo largo del boulevard Mohamed V, frente al Parlamento, la supuesta sede de la soberanía nacional. No queda un sólo rincón del país que no haya sido invadido por la fiebre reivindicativa. El resultado de la multiplicación de contestaciones, su descoordinación y la indiferencia de parte de las autoridades y, cada vez más, de los medios de comunicación, redundaron en la una evidente banalización de las protestas.

Hemos asistido a grandes manifestaciones y a otras más reducidas. Contra el envío de tropas a Arabia Saudí durante la guerra del Golfo, por o contra la igualdad de género, frente al odio y la sinrazón terrorista, a favor del pueblo iraquí y palestino, tunecino y egipcio, y sirio, contra la pena de muerte, para reivindicar la identidad bereber del país, reprobando las decisiones gubernamentales y judiciales, por una efectiva libertad de prensa, para condenar la carestía de la vida y el deterioro de las condiciones laborales y sociales, para censurar la acción de las compañías gestoras de agua y electricidad, para frenar la adopción de un código de circulación más coherente con las exigencias de seguridad de la modernidad, contra la línea editorial de medios de comunicación extranjeros que cargos públicos y medios locales, a menudo a instancias de los primeros, consideran hostil a los intereses del Reino, o incluso buscando transmitir al Partido Popular de Mariano Rajoy y a la opinión pública española que hay constantes nacionales que suscriben buena parte de los marroquíes y que no se deben tomar a la ligera, sobre todo en lo referente al dossier del Sáhara Occidental. Las marchas del 20-F no fueron las primeras ni las mayores manifestaciones vividas en Marruecos. Según sus organizadores, el 20 de febrero habrían salido a la calle en todo el país entre 240.000 y 300.000 personas, cifra que el ministerio del Interior rebajó a apenas 37.000, y considerando que la estimación más aproximada podría haber sido la del digital *Mamfakinch* (expresión del árabe dialectal marroquí invocada por los manifestantes durante sus marchas, que podemos traducir al español como “sin tregua”, que pretendía expresar los ánimos de la calle de no ceder un ápice, de llevar sus reivindicaciones hasta las últimas consecuencias), que avanzó la cifra de 122.730

manifestantes. Concurrían, eso sí, en un contexto regional de revuelta, en el que fueron derrocados dirigentes como Ben Ali en Túnez y Hosni Mubarak en Egipto, lo cual transformó completamente la percepción de lo posible y lo realizable.

Menos numerosas que en países vecinos, las movilizaciones marroquíes concurren entonces en medio de un ciclo alto de protesta a escala regional, multiplicando su impacto y haciendo que sus protagonistas aprecien reales oportunidades de impulsar cambios, por una parte, o serias amenazas contra el régimen en liza, por otra. En Casablanca, el 20-F protesta por la concentración de poderes políticos y económicos en manos de la misma clase dirigente. En Rabat, las pancartas de las marchas arremeten contra la corrupción y la malversación, exigiendo la disolución del Parlamento y del Gobierno. El movimiento, virtual en sus inicios al existir únicamente en las redes sociales, halla apoyos en el espacio protestatario tradicional, en actores como la AMDH, Attac Maroc y la formación de extrema izquierda no reconocida por las autoridades Vía Democrática. También recibe apoyo de aquellos partidos que mantienen una estrecha relación con el espacio de contestación, como el Partido de la Vanguardia Democrática y Socialista (PADS, en sus siglas en francés), el PSU y el sindicato UMT, cuyas sedes se convierten en auténticos cuarteles generales donde tienen lugar asambleas y todo tipo de iniciativas. Asimismo, se une a la contestación Justicia y Espiritualidad y la rama juvenil del PJD. Los diferentes colectivos se reagrupan el 23 de febrero en un Consejo nacional del apoyo al 20-F. La existencia de un importante grado de coordinación entre sus diferentes componentes, con fluidos canales de comunicación entre islamismo e izquierda, la persistencia de las exigencias democráticas y de cambio, junto con la movilización continuada, aunque no tan cuantiosa como en otros países, y, sobre todo, el impacto del desalojo de los líderes tunecino y egipcio, hacen reaccionar el 9 de marzo a Mohamed VI. Después de haber intentado desacreditar la contestación, finalmente el jefe de Estado se ve obligado a anunciar a través de una alocución televisada la puesta en marcha de una Comisión para la revisión de la constitución.

En un discurso dirigido a la nación, el rey pretendió mostrar su receptividad a las demandas de la calle, haciendo suyas el grueso de demandas de los contestatarios, entre otros comprometiéndose a dotar de mayores poderes a las instituciones electas, avanzar hacia la independencia de la justicia o a luchar contra la corrupción. Pero la esperanza del cambio se ha visto nuevamente malograda. Un sistema político lleno de contradicciones, donde Palacio mantiene intacta su ascendente y el control directo de los resortes del Estado, con la injusticia y desigualdad siempre al orden del día, continúa alimentando un importante potencial de frustración entre la población, sobre todo la juventud, franja en el que la tasa de desempleo supera el 40% en las zonas urbanas. Así las cosas, editoriales más o menos oficialistas han incidido durante los últimos meses en que los males que padece Alhucemas son comunes a otras regiones, tratando de reducir el Hirak a una simple contestación de carácter social. Algunos han ido más lejos y han invocado una mano negra foránea que habría azuzado las manifestaciones, primero apuntando hacia el Frente Polisario, luego hacia Argelia, al Estado Islámico y, ya en último término, a un hijo de la región, Mohamed Chau, exparlamentario y presunto narcotraficante que, perseguido en Marruecos, desde su exilio holandés saciaría su sed de venganza promoviendo económicamente el irredentismo y separatismo rifeños. Pero reducir el Hirak a una simple contestación social implica no comprender las particularidades del movimiento.

La epopeya de Abdelkrim el Jatabi, símbolo del irredentismo local, es omnipresente en la memoria colectiva de los rifeños. Al igual que los episodios de represión orquestados por Hasán II en la post-independencia, entre 1958 y 1959, y ya entrada la década de los ochenta, a los cuales habría que añadir una serie de incidentes, más o menos importantes, como la errática

gestión de parte de las autoridades del terremoto que asoló la provincia de Alhucemas en 2004, que dejó más de 800 muertos y 15.000 damnificados, los muertos del 20-F en una sucursal bancaria de Alhucemas, la interdicción de facto de las manifestaciones en 2012, la muerte de militantes en circunstancias extrañas, la voluntad de dislocar la unidad cultural y humana de la región a través de sucesivas divisiones administrativas cuya única lógica es la del control, la banalización de la militarización de la región, los recurrentes controles de paso en carretera de la Gendarmería, institución que ha adquirido en la región un peso específico nada despreciable, el nivel elevado de corrupción en las administraciones públicas y de seguridad, el sistema de extorsión al contrabando y comercio informal, la lucha contra la cultura del cannabis que afecta a familias de agricultores en beneficio de las mafias, la destrucción de recursos marítimos y desregulación del sector que afecta a miles de hogares, la expropiación de tierras, la tasa de paro, que es una de las más elevadas del país, mientras que las remesas que envían los emigrantes no cesan de decrecer, sobre todo desde la crisis de 2008. Todos estos elementos han alimentado durante largo tiempo una memoria e identidad específicas, de desamparo y de resistencia, con un sustrato cultural y lingüístico propio. Un relato popular alternativo al de los poderes en liza, cuyo potencial de frustración había sido hasta la fecha contenido, a veces a través de una dura represión, por el sistema. Las circunstancias que rodearon la atroz muerte de Mohcine Fikri, un prototípico hijo del Rif, han sido la chispa que ha encendido la mecha de la contestación rifeña, el HIRAK, motor de las mayores movilizaciones que ha conocido Marruecos desde el 20-F, del mismo modo que el martirio de Mohamed Bouazizi en Túnez, en 2010, desató la «revolución jazmín», antesala de la «primavera árabe».

#### **6.4 EL HIRAK COMO «LEVANTAMIENTO NACIONAL»**

La trágica muerte de Mohcine Fikri el 28 de octubre de 2016 suscitó las iras de la población de Alhucemas, que se echó a las calles de la histórica capital del Rif. Inicialmente, la primera reclamación que enarbolaron los contestatarios fue la de abrir una exhaustiva investigación, que hiciera justicia y que castigara severamente a los culpables de la muerte de Fikri, erigido por los manifestantes en mártir, como una enésima víctima de la *hogra* en la región. Los vecinos no ocultaron su hartazgo, cansados de la impunidad, de averiguaciones que no llegaban a ninguna conclusión, llevadas a cabo de forma opaca y sin las debidas garantías, hastiados de responsables que no se sentían en modo alguno concernidos por estos dramas cotidianos. Ante el temor de ver crecer el malestar, Rabat se activó de forma rauda. Mohamed Hassad, ministro del Interior, y su número dos, Charki Draiss, acudió a Imzouren en representación de Mohamed VI para transmitir sus condolencias a la familia de la víctima. La apertura de las investigaciones, la voluntad manifestada de identificar y perseguir a los responsables de lo ocurrido se percibió como un gesto de calado, como una pequeña victoria. Impelida por la máxima autoridad del país, la investigación para dilucidar las causas de la muerte de Fikri y purgar eventuales responsabilidades se puso en marcha. A demanda del procurador general del rey ante el Tribunal de Alhucemas, hasta once personas fueron interpeladas en pocas horas, compareciendo ante el juez por cargos de «homicidio involuntario» y «falsedad en escritura pública», y permaneciendo ocho de los imputados bajo arresto preventivo. Entre estos se encontraban el caid y el kalifa, agentes de la autoridad local dependientes del ministerio del Interior, pero también el delegado regional de Pesca Marítima, el jefe de servicio de esta misma delegación e incluso el veterinario que dictaminó el mal estado del pescado. Involucrados en la elaboración del acta que dictaminó la destrucción de la mercancía de Fikri, se arriesgan a fuertes multas e incluso a penas graves de prisión. Siguiendo el argumentario de la fiscalía, las irregularidades identificadas son múltiples, tanto en la toma de la decisión de destruir el contingente de pescado como en la redacción del acta e incluso en lo referente al lugar donde

se llevó a cabo la resolución, en plena calle, y la precipitación con la que sucedieron los acontecimientos, sin garantías ni opción de defensa alguna para el afectado.

Mohcine Fikri era un vecino, un amigo, un conocido, pero bien podría haber sido el hermano, el hijo, el marido, ese familiar cercano que, en cualquier momento, podía haber perecido víctima de la actuación despótica de las autoridades. A su entierro acudieron miles de personas, muchas de las cuales recorrieron a pie los 13 kilómetros que separan Alhucemas de Imzouren. Las manifestaciones continuaron, al igual que los gestos del Gobierno para apaciguar a la población. El 1 de noviembre, Hassad solicita al ministro de Justicia y libertades públicas, el islamista Mustapha Ramid, la apertura de una investigación a gran escala sobre todo aquello que afecta, de cerca o de lejos, a la actividad pesquera en Alhucemas. En el puerto de la localidad rifeña, donde se estima que diariamente trabajan cerca de 3.000 personas, entre pescadores, comerciales, intermediarios, mayoristas, empleados de diferentes administraciones públicas y funcionarios de la propia dársena; y una investigación amenaza con poner al descubierto una pléyade de corruptelas y disfuncionalidades que perduran desde hace décadas. Embarcaciones y equipamientos no reglamentarios, pescadores y comerciantes sin autorización, pesca de especies prohibidas en periodo de veda, falta de controles de higiene y de adecuación de los productos a unas mínimas condiciones de salubridad, actividades mafiosas de toda índole, tratos de favor, coacciones y extorsiones, limitación de acceso a las dependencias portuarias y a la lonja, evasión de impuestos, contrabando y mercado negro. Abundan los testimonios de profesionales y gente que vive directa o indirectamente del sector, y que describen un mundo donde ilegalidad y abusos son la norma.

A pesar de la voluntad manifestada, la multiplicación de declaraciones del Gobierno destinadas a calmar los ánimos y la celeridad con la que se instruye el caso, persisten zonas de sombra en el dossier de Fikri, que distan de ser dilucidadas. ¿Por qué pudo la mercancía de Fikri salir sin problemas del puerto, donde las transacciones de compraventa se desarrollaron a la vista de todos? ¿Por qué fue interpelado cuando se encontraba en el exterior de la dársena? ¿Por qué no se detuvo a las otras furgonetas que habían salido previamente cargadas de pescado, tras haberse abastecido de los mismos proveedores que Fikri? ¿Por qué tanta diligencia, habiendo apenas transcurrido unas horas entre la incautación y la destrucción de la mercancía? ¿Por qué el veterinario decretó que el pescado no era apto para el consumo humano sin llevar a cabo exhaustivos controles? ¿Por qué no se le dio a Fikri la posibilidad de defenderse, exponer sus argumentos y recuperar su mercancía, en aplicación de las disposiciones de la Ley relativa a la prevención y lucha contra la pesca ilícita? ¿Quién avisó al camión de basura para que acudiese a hacerse cargo del contingente de pescado? ¿Por qué los hechos ocurrieron en plena calle y no en una zona habilitada a tal efecto? Según la mencionada Ley, el delegado regional de Pesca Marítima disponía, en último término, de la potestad de transigir. ¿Por qué no lo dejó estar y aquel 28 de octubre se empeñó en ejecutar, ya entrada la noche y de forma inmediata, la resolución tan expeditamente adoptada? Para los vecinos de Alhucemas no caben dudas al respecto. La percepción e interpretación de los acontecimientos es clara entre los vecinos. Situar a Fikri en el punto de mira, la incautación y destrucción de su mercancía del modo en que se hizo, en un tiempo récord y en plena calle, a la vista de todos y valiéndose de un camión de basura, es la enésima evidencia de las iniquidades de las que es objeto el Rif, otro caso de utilización abusiva del poder con el objeto de humillar e intimidar a la población.

#### **6.4.1 Justicia en entredicho**

Aun quedando en evidencia a nivel nacional lo que era conocido de todos en la región, a saber, la anarquía y la prevaricación que existe en el sector de la pesca, y a la espera de que se dicte una sentencia en firme de los acusados, la investigación del fiscal no responde a la cuestión



que para la ciudad resulta esencial, a saber, la de quién accionó el mecanismo hidráulico del camión de basura que provocó la muerte del joven. El chófer del camión de basura, único arrestado por «homicidio involuntario», clama por su inocencia, indicando que el motor hidráulico del compactador de basura se activa desde la parte trasera del vehículo, no desde el interior de la cabina, donde éste se encontraba. La empresa gestora de la limpieza y recogida de basuras de Alhucemas apoya en todo momento a sus empleados, afirmando sin ambages que ninguno de los dos operarios que se encontraban presentes en el lugar de los dramáticos acontecimientos apretó el botón de activación del compactador. Una convicción compartida por la familia de Fikri y simpatizantes del Hirak, para quienes los auténticos culpables de lo sucedido aún permanecen en libertad.

Los vecinos de Alhucemas tienen muy fresco en su memoria el hallazgo de los cuerpos calcinados de cinco jóvenes, de entre 17 y 26 años, en una sucursal bancaria de la ciudad el 20 de febrero de 2011, día en que arrancaban las movilizaciones de la secuela marroquí de la «primavera árabe», y que degeneraron en disturbios entre manifestantes y fuerzas del orden. Según la versión oficial difundida por la agencia oficial de prensa, la MAP, y ratificada por el ministro del Interior de la época, Taieb Cherkaoui, se trataría de los cadáveres de unos ladrones que intentaban desvalijar la sucursal y que perecieron a consecuencia del incendio provocado por los supuestos asaltantes. Una tesis refutada por las familias de las víctimas y asociaciones de defensa de los derechos humanos, que llamaron la atención sobre toda una serie de incongruencias en la descripción de lo sucedido. Entre otros, la noche del 20 de febrero el fiscal general del rey en Alhucemas aludió a un único muerto, siendo los cuatro restantes añadidos al balance del incendio el día después. La familia de Imad, una de las víctimas, cuenta con testimonios que afirman haber visto a su hijo caminando de regreso a casa dos horas después de que el incendio en el banco fuera controlado por efectivos del cuerpo de bomberos. Insólito fue también que el fiscal rechazase facilitar a los familiares de las víctimas los documentos con los detalles de las autopsias. Cuando estos le pidieron poder visionar las grabaciones de las cámaras de vigilancia del banco, el fiscal habría insinuado que ellos mismos podían ser acusados de complicidad en el crimen de sus familiares, es decir, en el robo de dos millones de dirhams (unos 185.000 euros), en lo que los familiares entrevieron una maniobra para disuadirlos de su empeño.

Un año después del suceso surgen nuevas pistas. Una fuente policial anónima citada por la prensa asegura que las víctimas, todas ellas de sexo masculino, habrían sido muertas a manos de las fuerzas del orden, deduciendo que, tras haber sido objeto de torturas, el incendio es el resultado de una maniobra intencionada para ocultar los hechos. Si bien esta tesis no ha sido probada en ausencia de pruebas tangibles o, al menos, de testimonios a cara descubierta, de alguien identificable, concuerda con la versión que defienden las familias de las víctimas. Interpelada para reconocer el cadáver de su hijo en la morgue, la madre de Imad advirtió que tenía los pies fracturados. El padre y la hermana de Nabil, otra de las víctimas, constataron que su cráneo estaba hendido y que, al contrario que el resto de cuerpo y pertenencias, ni las zapatillas ni el pantalón estaban carbonizados. La esposa de Jamal declaró que su marido ni tan siquiera había participado en la manifestación y que sólo había salido de casa para ver un partido de fútbol en un café, y que tras el partido había ido a comprar pan antes de volver a casa, sin llegar nunca a su destino. Cuando esta pudo ver el cadáver de su esposo, constató que Jamal aún sangraba. Los miembros de la familia de otro de los muertos, Jawad, afirman que el cuerpo que les mostraron no era el suyo, ya que al cadáver le faltaban varios dientes, mientras que la víctima tenía su dentadura intacta. La investigación policial concluyó la versión oficial corroborada por el ministro del Interior desde los primeros momentos, tras el hallazgo de los cuerpos sin vida. Pero la versión gubernamental no convence y las familias no reculan en sus



reclamaciones para que se arroje luz sobre los hechos. Con la investigación tras la muerte de Fikri llueve sobre mojado, no ocultando la población local sus suspicacias ante la acción de la justicia.

#### **6.4.2 Programa reivindicativo del movimiento popular del Rif**

Al comienzo, las reclamaciones de los contestatarios son limitadas y apuntan, eminentemente, a la clarificación de las circunstancias del deceso Mohcine Fikri y a una investigación a fondo que dirima quiénes son los auténticos responsables de su muerte. Los motivos de reivindicación se van acrecentando conforme se multiplican las marchas. Casi cada semana los jóvenes invaden las calles de Alhucemas para denunciar la corrupción, el paro masivo, las insuficientes infraestructuras y la pobreza. A los jóvenes se adhieren, a título individual, militantes del grueso de organizaciones civiles, sindicatos y partidos a nivel local, pero también desempleados, con o sin formación universitaria, pequeños comerciantes, campesinos e incluso amas de casa, cada vez más presentes, a medida que se recrudece la represión y sus maridos e hijos son víctimas del acoso y objeto de detenciones policiales. La desatención y no satisfacción de las demandas ciudadanas, la acusada presencia de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado en las calles, cuya presencia fue cada vez más acusada a medida que las protestas se mantenían en el tiempo, la gestión de las protestas bajo un prisma eminentemente represivo, negándose siempre y en todo momento los contestatarios a abrir un proceso negociador con responsables intermedios, sin auténtico poder ni capacidad de decisión, alimentan el movimiento, impeliéndolo a persistir en aquello que sus adherentes estiman justo. La situación de impase y vacío en el Gobierno, resultado del bloqueo al que se ve sometido Abdellikah Benkirane, líder del PJD, vencedor en las elecciones legislativas del 7 de octubre de 2016, no contribuye a calmar los ánimos.

La plataforma reivindicativa logró traducir hábilmente los problemas y aspiraciones de amplias capas de la población: erradicación de la corrupción, construcción de hospitales, escuelas y universidades, dotación de servicios públicos adecuados, puesta en marcha de proyectos útiles y generadores de empleo para la región, promoción de equipamientos culturales y de ocio, fin de las expropiaciones de tierras colectivas, control de las mafias marítimas y forestales vinculadas con el aparato de seguridad del Estado en el Rif, desenclavamiento de la región o incluso acabar con la militarización que de facto impera desde finales de los años cincuenta. Es así como las demandas del Hirak se van ampliando y estructurando hasta conformar un auténtico programa de orden político, económico, social y cultural. En su elaboración se recogen las demandas y problemas de las diferentes capas sociales que integran el movimiento. Este se apoya en mecanismos participativos a partir de los comités locales y de barrio, desde donde se organiza la contestación. Junto con la particular gramática y narrativa que desarrolla el movimiento, a su expansión, permanencia y consolidación contribuye sobremanera esta dimensión democrática y participativa, apoyándose el Hirak en las preocupaciones inmediatas de sus conciudadanos, en cuestiones concretas, apropiándose de un conjunto de luchas y reivindicaciones, a su vez muy vinculadas con la situación de subdesarrollo y marginación económica, y a la historia e idiosincrasia locales.

Además de reclamar una investigación a fondo sobre la muerte de Mohcine Fikri, el Hirak también reivindica que se esclarezcan las extrañas circunstancias que rodearon el fallecimiento de cinco jóvenes en una oficina bancaria de Alhucemas tras la manifestación del 20 de febrero de 2011, así como la liberación de todos los prisioneros políticos rifeños, en su mayoría militantes berberistas, pero entre los que también se encuentran aldeanos coordinadores y promotores de protestas en sus respectivas comunidades. También se exige el fin de la persecución de la que son objeto los pequeños cultivadores de cannabis de la región y como la

abrogación simbólica de un dahir promulgado en 1958 que hace del Rif una región militarizada de facto. Los contestatarios rifeños acusan sin ambages a la Administración de corrupción y de servir a los intereses de lobbies inmobiliarios y reclaman el fin de las expropiaciones justificadas en nombre del interés general y la confiscación de las tierras colectivas. Además, piden que la Administración pública reclute a sus funcionarios entre los habitantes de la región y que el tarifit sea reconocido lengua administrativa regional, junto con el árabe.

En cuanto a su programa de reivindicaciones económicas, los militantes reclaman la supresión del «bloqueo» del que consideran es objeto la región y el fin de la «corrupción generalizada» en aras de promover el despegue económico del Rif, entendiendo que la situación de marginalización arranca con la política de Hasán II. A pesar de los intentos de Mohamed VI de reconciliarse con el Rif, la realidad es que las condiciones socioeconómicas no han cesado de degradarse, con una tasa de paro superior al 25% (frente a apenas el 10% oficial en el resto del país), siendo especialmente acusada entre los jóvenes, donde el desempleo rebasa el 40%. La crisis económica en Europa y el descenso de las remesas enviadas por los rifeños de la diáspora y las políticas públicas para erradicar la cultura del cannabis, del que viven miles de familias a las que no se les ofrece otra alternativa de subsistencia, no han hecho sino empeorar la situación. Para revertirla, el Hirak hace hincapié en el sector pesquero, principal fuente de empleos de la provincia y que, en manos de mafias, adolece de estructuración y modernización. Con el objeto de impulsar la creación de empleo, se aboga por la puesta en marcha de unidades industriales de transformación de pescado y la mejora de la situación social de los pequeños pescadores. Por otra parte, se considera que la agricultura es un sector de gran potencial en una región que, a pesar de ser considerada como una de las más fértiles del país, mantiene unas tasas de producción agrícola de las más bajas de Marruecos.

Las infraestructuras revelan ser un asunto clave, ya que el despegue económico pasa por una mejor conectividad de la región, haciendo que llegue el tren y una autopista a la provincia, y acelerando los trabajos de la vía rápida entre Alhucemas y Taza, al norte de Fez. La ampliación del aeropuerto Cherif Idrissi y la apertura de nuevas conexiones aéreas también figuran en la agenda económica del Hirak. A nivel social, destaca la demanda para poner en marcha una universidad pluridisciplinar, la creación de un instituto de formación y la ampliación de la red de escuelas e institutos, pero también la construcción de un hospital, un centro de oncología, ambulatorios de proximidad y un centro para discapacitados. La cultura también está muy presente en el programa de los activistas a través de la edificación de una biblioteca provincial, un centro cultural, un teatro, un conservatorio y la conclusión del proyecto de museo del Rif para preservar la memoria histórica de la región, promovido en su momento por el Consejo Nacional de Derechos del Hombre pero que acumula importantes retrasos a causa de complicaciones administrativas, según la retórica oficial.

#### **6.4.3 Autonomía, territorialidad de las protestas y diálogo**

Uno de los rasgos centrales del Hirak, y en el que sus cabecillas han puesto especial celo, es el de salvaguardar su autonomía política. Desde sus comienzos el movimiento hace expresa una endémica desconfianza hacia los partidos del sistema, que identifican como intermediarios del poder y a los que denominan «oficinas políticas», al servicio del clientelismo, la corrupción, el pillaje y el autoritarismo. La plataforma contestataria también se muestra refractaria a organizaciones clásicas, estructuradas, aunque éstas sean opuestas al poder, en mayor o menor medida, quizás como una de las lecciones del 20-F, evitando así influencias externas que puedan degenerar en contradicciones internas y previniendo así potenciales luchas por el control del Hirak, guerras intestinas susceptibles de debilitarlo. Más allá del rechazo de concepciones de organización estáticas, ancladas en el pasado, que el Hirak identifica con debilidad y descrédito,

el movimiento de indignados del Rif inaugura una nueva forma de acción política, desde abajo, a partir de aquellas personas que integran los comités locales y de barrio, avanzando a partir de su propio contexto y experiencia y dejando de lado discursos de orden ideológico para anclar su narrativa en la realidad vívida de los vecinos de la región y elaborando un universo simbólico, una narrativa, plagada de motivos que encajan perfectamente con el perfil de sus adeptos, a los que se interpela en su propia lengua, el tarifit.

Sobre esta base social, el Hirak formula sus objetivos, reivindicaciones, acomoda su repertorio de acción colectiva y tácticas de lucha, designa a sus adversarios y sus atributos, elaborando una agenda propia, construyendo un relato endógeno, en aras de mantener una unidad de acción. La lucha popular se inscribe en el espacio público y en un territorio concreto, Alhucemas y su entorno, el epicentro histórico del Rif, que alberga una particular memoria: la resistencia a la colonización, la epopeya de Abdelkrim El Jatabi, el asesinato de Abás Mesadí, los episodios de 1958-59, la represión de 1984, el terremoto de Alhucemas en 2004, la contestación del 20-F, la interdicción de manifestarse instituida en la práctica en 2012 para todos los movimientos sociales, la persecución de militantes de diferentes sensibilidades, la voluntad de dislocar la unidad cultural de la región a través de una división administrativa que aleja a Alhucemas de Nador (denotando los recelos del poder central a un Rif unido), la banalización de la acusada presencia militar y de otros cuerpos de seguridad del Estado, como denota la multiplicación de controles de carreteras de la Gendarmería Real, institución que ha adquirido un importante poder y peso específico en la zona, los elevados niveles de corrupción en la administración y en las fuerzas del orden, los impuestos no oficiales al contrabando, la lucha contra la cultura del cannabis, que sólo afecta a modestas familias campesinas en beneficio de las mafias vinculadas al aparato de seguridad, la destrucción de los recursos y anarquía del sector de la pesca, la expoliación de tierras, la elevada tasa de paro, muy por encima de la media del país, el descenso de las remesas enviadas por los emigrantes instalados en Europa... Elementos todos ellos que son recurrentemente invocados, que forman parte del relato del Hirak y alimentan el descontento, la indignación, sobre la base de una identidad específica, de resistencia y con un sustrato cultural y lingüístico particular.

El Hirak no responde a una lógica nacional marroquí y no aspira a asumir un rol motor y director en la contestación global a nivel del Estado. La contestación pretende soluciones para el Rif y no reivindica otra cosa que el fin de las políticas de represión y marginalización hacia la región, en clave nacional rifeña, apoyándose en la movilización de las gentes del Rif y toda una cadena de solidaridades transversales entre los propios rifeños. Decenas de chóferes de taxis ofrecieron transporte gratuito a manifestantes provenientes de localidades vecinas a Alhucemas los días de las grandes citas, marcando la unidad que existe entre la reivindicación en la capital y zonas periurbanas y rurales de la provincia. Pequeños comerciantes, artesanos y propietarios de cafeterías, entre otros, también han aportado su granito de arena, más allá de participar de las huelgas generales auspiciadas por el Hirak. Estas redes de apoyo que, por supuesto, también incluyen a los rifeños de la diáspora, tanto de dentro como de fuera de Marruecos, no son nuevas, aunque sí es la primera vez que estas adoptan una orientación política, dirigida a sostener las reivindicaciones de la contestación. El temor de las autoridades es que el Hirak pueda incitar a otras poblaciones y cristalice una nueva ola revolucionaria, de flamante cuño, con demandas y exigencias en diferentes órdenes y que ya no pueden ser gestionadas a través del pacto y el compromiso, al menos de fachada, que han servido para acallar a los contestatarios en épocas precedentes.

Las veleidades desestabilizadoras e independentistas, los riegos de contagio a otras regiones de Marruecos -si bien el movimiento tiene una vocación fundamentalmente rifeña- y la pretendida violencia del Hirak, son algunos de los elementos que más se han invocado para

tratar de desacreditar su programa reivindicativo. Sin embargo, el pacifismo es uno de los elementos centrales del Hirak, que traduce la lúcida lectura que se hace de la relación de fuerzas existente. *Silmya* (pacifismo) es un motivo recurrentemente pronunciado durante las marchas en el Rif ante las provocaciones de las fuerzas del orden, un llamamiento a la calma que apela a la memoria colectiva del pueblo rifeño, todavía marcado por la represión. Haciendo una lectura clara de la relación de fuerzas, de la superioridad de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado, y para evitar derivas indeseadas. La fuerza del movimiento reside en la participación popular, que identifica a los responsables de la *fitna* con aquellos que imponen la marginalización, la *hogra*, que niegan los derechos elementales de la gente e imponen la miseria a través de la violencia. Mantener las movilizaciones pacíficas, imponiendo, simple y llanamente, el derecho de los vecinos a manifestarse, a pesar de las continuas prohibiciones, se ofrece como el mejor modo de hacer frente a las fuerzas del orden. La radicalidad del movimiento proviene precisamente de su serena exigencia de poner fin a las diferentes formas de violencia de Estado.

Para el movimiento popular del Rif, los partidos del sistema se encuentran ampliamente desacreditados, no disponen de base social alguna y su modo de funcionamiento, muy vinculados con el clientelismo, no siendo más que la fachada de las orientaciones dictadas por el ministerio del Interior. La desconfianza con respecto a las mediaciones del poder, directas o indirectas, está firmemente anclada en el temperamento del movimiento de contestación. Estas suspicacias no son nuevas, pero la movilización ha hecho que aparezcan de forma abierta. La tradicional desafección política se traduce ahora en la contestación del sistema electoral a través del boicot en las urnas y las manifestaciones en la calle. Las peripecias para la formación del nuevo Gobierno tras las elecciones legislativas del 7 de octubre de 2016 han supuesto a ojos del Hirak la enésima expresión de que el pueblo no está representado y que los partidos son sumisos a las consignas de Palacio. No hay organización partisana marroquí capaz de garantizar cambios reales, sin que éstos signifiquen más de lo mismo. Instituciones, partidos, sindicatos y organizaciones de la sociedad civil marroquíes intentan en vano mediar con el Hirak, que no duda en denunciar maniobras para cooptar y corromper a varios de sus responsables, valiéndose de prebendas, pero también de amenazas. Tras las experiencias del gobierno de la alternancia encabezado por los socialistas, en las postrimerías del reinado de Hasán II y comienzos del de Mohamed VI, y del ejecutivo encabezado por un islamista en el contexto de la “primavera árabe”, a la monarquía se le ha agotado el crédito, ya no puede utilizar más esta carta. Es por ello por lo que el Hirak rechaza negociar con las “oficinas políticas” y se dirige directamente a la monarquía, ya que interpretan que es el rey quien encarna el poder real, la auténtica toma de decisión en el país.

#### **6.4.4 Liderazgo carismático: «todos somos Zefzafi»**

El movimiento popular del Rif nace de la indignación tras un acto trágico, es la expresión de un sentimiento de cólera, contra la humillación y los abusos, que se alimenta de una situación de desesperación social y se erige sobre la base de un marcado sustrato identitario. Nadie encarna mejor el movimiento que su líder, Nasser Zefzafi, de 39 años, quien, como otros muchos, dejó apresuradamente los estudios de instituto y empezó a trabajar como agricultor, camarero o incluso portero en un bar, antes de erigirse en la cara más visible y gran referente del Hirak, tanto en las calles de su ciudad, Alhucemas, como a través de las redes sociales, sobrepasando las fronteras del Rif. Perseguido durante semanas, objeto de una campaña de desprestigio y difamación en toda regla, se le ha acusado, entre otras cosas, de populista, al entremezclar en su discurso diferentes registros y referentes, como el berberista, izquierdista, pacifista, regionalista e incluso religioso, siempre poniendo el acento en las características



propias de su gente, rifeños, dignos y valientes herederos de Moulay Mohand. Zefzafi y la cúpula del Hirak no dudan en criticar al sistema, con el rey a la cabeza, valiéndose para ello de los habituales eufemismos y motivos, tales como «Majzén», «régimen» o «Rabat». Reconociendo implícitamente la condición de Mohamed VI como primer responsable político del país, Zefzafi lo enfrenta a sus responsabilidades, llegando a criticar incluso sus prolongadas ausencias en el extranjero y la desatención de los asuntos locales, pero también su condición de cabeza de la comunidad de fieles musulmanes marroquíes. *“Si el rey pretende ser el comendador de los creyentes, no puede avasallar a su pueblo. El segundo califa era un hombre simple”*, sostiene Zefzafi en conversación mantenida en febrero de 2017, estableciendo una equiparación entre Mohamed VI y a Omar Ibn Al Jatab, de quien se decía descendiente el emir del Rif, Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi. Para Zefzafi y sus compañeros, el rey no es en modo alguno sagrado, y de ahí que su divisa sea la de *«Alá, al walid, al Jatabi»* (dios, padre y El Jatabi), frente a la máxima nacional marroquí de *«Alá, al watán, al malik»* (dios, patria y rey).

En sus vídeos e intervenciones, que sube sin moderación en las redes sociales, grabados en su domicilio o en plena plaza pública, el líder del Hirak, que se expresa con soltura tanto en árabe como en bereber, no mide sus críticas contra el Majzén, llegando a desafiar abiertamente a los militares y gendarmes que intentaron impedir su asistencia a una manifestación atajándolo en un control de carretera. Zefzafi denunció ser objeto de varios intentos de agresión, e incluso de asesinato, disponiendo desde entonces de su propio equipo de seguridad, compuesto por voluntarios llegados de todos los puntos de la geografía del Rif, pero también de la diáspora, que simpatizan con los principios del Hirak y consideran imperativo defender a su líder. En plena campaña de difamación, propulsada por numerosos rotativos y portales de información en Internet acrílicos, cuando no directamente laudatorios, con la política de Rabat, sea la que sea, a Nasser Zefzafi se le acusó de estar a sueldo de Argelia, recibir dinero del narcotráfico, de la emigración rifeña que pretende promover la independencia de la región e incluso de padecer trastornos mentales, sin mediar la opinión ningún profesional de la psiquiatría o dominio conexo en el articulado del texto, pretendiendo así denotar su supuesta incapacidad para liderar un movimiento y lo extemporáneo de sus argumentos. Aquellos que han multiplicado esfuerzos para denigrar a la figura más visible del movimiento de contestación rifeño también le han imputado, de forma recurrente, su falta de formación política e incluso académica, como si de un ministro o alto responsable gubernamental se tratase. Pero éste es, precisamente, uno de los puntos fuertes de Zefzafi, al menos a ojos de sus correligionarios que se identifican con él y sus circunstancias, las de un chico proveniente de una modesta familia y con una vida llena de dificultades, a quien le tocó vivir un particular momento; aprovechando una oportunidad, no dudó en dar un paso al frente, sin más alternativa que la improvisación, para lo cual bebió de sus referentes próximos, de la memoria de su región, tomando elementos de aquí y de allá para motivar y movilizar a sus vecinos.

Sus encendidos discursos no dejan títere con cabeza. Sin miedo aparente, cuando coge el micrófono en la calle, en medio de una marcha o manifestación, rodeado de los suyos, sus ataques se dirigen contra todo aquello que abomina sin distinción, los partidos políticos u «oficinas», organizaciones no gubernamentales, Estado-Majzén, administración pública y sus funcionarios, cuerpos y fuerzas de seguridad; mezclando en un mismo discurso al Majzén, el PAM del «amigo del rey» y de Ilyas El Omari, Lala Salma, esposa de Mohamed VI, y en ocasiones incluso a perfectos anónimos. Las virulentas críticas que dirige hacia la monarquía encolerizan al entorno real que, ante la persistencia y radicalización discursiva de la resistencia, y ante el riesgo de contagio, privilegia cada vez más la vía represiva, como denota la importancia del contingente de cuerpos y fuerzas de seguridad desplegado, las intimidaciones



y la campaña de arrestos. Habiendo Zefzafi alcanzado un estatus casi mítico, símbolo y referente para los seguidores del movimiento popular rifeño, su arresto sólo era cuestión de tiempo, como reconocen algunos de sus más próximos colaboradores. Convertido en gran símbolo del Hirak, fue arrestado el 29 de mayo de 2017 tras haber irrumpido en una mezquita del centro de Alhucemas y acusar al imán de utilizar el púlpito con fines políticos. Trasladado a la sede de la Brigada Nacional de la Policía Judicial en Casablanca, al igual que otros responsables del movimiento, a Zefzafi se le han imputado los delitos de «atentado contra la seguridad interior, la integridad territorial del Reino, incitación a la rebelión armada» y de «recibir dinero y apoyo logístico del extranjero».

«*Todos somos Zefzafi*» se convirtió, desde el momento de su detención, el 29 de mayo de 2017, en uno de los lemas de la contestación, queriendo así enfatizar que el Hirak es mucho más que su líder, que el movimiento es de masas y que su descabezamiento no redundará en una relajación de las protestas. Nawal Ben Aisa, ama de casa de 38 años y madre de cuatro niños, denominada por algunos como la pasionaria del Rif, reemplazó a Zefzafi como cara más visible del Hirak, tomando la palabra en las marchas y concentraciones, y multiplicando los mensajes y vídeos a través de las redes sociales. Si bien ha sido interpelada en numerosas ocasiones por la Policía, es de los pocos cabecillas de la contestación que se mantienen en libertad. Junto con Nawal, la contestación hizo emerger una dirección civil del Hirak a partir de militantes anónimos que, salvo excepciones, no contaban con experiencia previa en la movilización contestataria, a imagen y semejanza del propio Zefzafi. Otros nombres propios del Hirak son los de Nabil Ahamyik, Silya Ziani, Mohamed El Asrihi, Mohamed Jeloul o Mohamed Mejaoui, entre otros.

Nabil Ajamyik, joven contable de 32 años, auténtico dinamizador del movimiento, artífice de los principales lemas durante las manifestaciones desde el comienzo, fue arrestado el 5 de junio. Ese mismo día, tras la manifestación que tuvo lugar por la noche, también fue detenida Silya Ziani cuando salía de la ciudad en un taxi colectivo, junto a otros militantes, para acompañar a los padres de Zefzafi al proceso de su hijo en Casablanca. Su detención y las denuncias de malos tratos a su encuentro suscitaron una ola de solidaridad dentro y fuera del país para reclamar su liberación, que llegó durante la fiesta del Trono, cuando fue amnistiada por Mohamed VI. Silya es «la voz» del movimiento, ya que esta licenciada en literatura inglesa de 23 años es célebre en la región por su faceta de cantautora comprometida. A Mohamed El Asrihi, brazo derecho de Zefzafi, gestor de redes sociales del diario electrónico *Rif24*, se debe el éxito mediático del Hirak, la gran difusión alcanzada por sus actividades y vídeos, quien también se encuentra en prisión. Apenas liberado, en abril de 2017, después de cinco años de cárcel por su implicación en las manifestaciones de 2012 en la localidad de Beni Buayach, Mohamed Jeloul integraba el Hirak, convirtiéndose rápidamente en una de sus más emblemáticas figuras, al menos hasta su detención, el 26 de mayo. Otro de los veteranos, también entre rejas, es Mohamed Mejaoui, profesor con una amplia trayectoria a sus espaldas como sindicalista y considerado uno de los referentes intelectuales del Hirak.

#### 6.4.5 Propaganda anti-independentista

La presencia de banderas de la República del Rif e *imazighen* en las manifestaciones, así como la ausencia de emblema alguno del Reino de Marruecos, han hecho que los detractores del Hirak hayan puesto el acento en las pretendidas veleidades separatistas del movimiento, orquestando una campaña política y mediática de descrédito ante la opinión pública nacional. A finales de marzo de 2017, el diario casablanqués *Al Ahdad Al Magribia* publicaba una investigación basada en «numerosas informaciones recogidas de diferentes fuentes seguras» que concluía que la contestación en el Rif era, pura y simplemente, el resultado de «un complot

*financiado por personalidades públicas y barones de la droga instalados en Europa y en Estados Unidos, cuyo objetivo es fomentar el separatismo a través de la instauración de un clima de contestación social duradera e inestabilidad*». A principios de junio, Asabah insistía en esta misma línea sobre la base de fuentes anónimas de Interior, afirmando que «los detenidos de Alhucemas han recibido fondos del Polisario» basándose en una fuga en la instrucción del proceso contra los líderes de la contestación rifeña. Según «elementos de la investigación en curso», uno de los detenidos en la prisión de Oukacha se habría beneficiado de financiación del Frente Polisario para trazar un destino común entre el Rif y el Sáhara, estimando como prueba capital que ambas regiones habían sido colonias españolas. El artículo menciona también la existencia de otros individuos que habrían financiado al Hirak desde el extranjero con el objetivo de atentar contra la unidad nacional a través del apoyo logístico que se habría materializado a través del envío de banderas de la República del Rif (Alvarado, 2017c). Tales fugas, de las que da buena cuenta la prensa nacional, más allá de suponer una violación del secreto de instrucción la víspera de la comparecencia de Nasser Zefzafi ante el juez de instrucción, son vagas e imprecisas, sin pruebas tangibles, no pudiendo confirmarse en ningún momento la veracidad de las fuentes.

Apenas un mes después de su nominación, el 5 de abril de 2017, el nuevo Gobierno de orientación marcadamente tecnocrática, una coalición que encabeza el islamista Salaheddine El Othmani, debe hacer frente al movimiento de protestas en el Rif. Reunidos los líderes de los partidos de la alianza gubernamental a instancias del ministro del Interior, Abdelouafi Laftit, de origen rifeño él mismo, éste sugirió que los líderes del Hirak recibían fondos del extranjero para financiar el movimiento. A la conclusión del encuentro los partidos de la mayoría vierten un comunicado en el que advierten, severamente, a los contestatarios. *«(Marruecos) no puede consentir atentados contra sus constantes nacionales y valores sagrados por la instrumentalización de reivindicaciones de Alhucemas para dañar la integridad territorial del Reino y promover ideas destructivas que siembran la cizaña en la región»*, reza el documento, poniendo el acento en las supuestas veleidades independentistas del Hirak, alertando en otra parte del texto sobre los «nexos y apoyos de partes exteriores» que reciben los manifestantes. En una entrevista concedida a las televisiones públicas a principios del mes de julio, el presidente del gobierno reconocía que las acusaciones de separatismo proferidas al encuentro de los manifestantes habían sido un error y que los partidos de la mayoría gubernamental no debieron haber ido tan lejos, reconociendo a su vez el carácter «globalmente pacífico» de las manifestaciones en el Rif.

Las inventivas sobre la mano negra de Argel y del Frente Polisario, siempre en relación con los presuntos anhelos independentistas de la contestación, han sido frecuentemente evocadas para deslegitimar al Hirak y enfatizar su presumida sumisión a intereses foráneos y su naturaleza «teledirigida». La pista de Daesh y la existencia de un supuesto plan para la edificación de un Estado islámico en el Rif, o incluso la connivencia entre el Hirak y el régimen de los ayatolás iraní para implementar un maléfico plan de expansión del chiismo en el norte de África, también son invocadas. Tales infundios hicieron que los abogados de la defensa no tardasen en saltar a la palestra para denunciar lo que tildaron de «calumnias para manipular a la opinión pública». Los letrados enfatizaron la defensa de la unidad nacional y territorial del Hirak, de forma transparente y decidida, que se vería justificada por la posición del movimiento ante la crisis de Guergherat, pequeña localidad al sur del Sáhara Occidental, próxima a la frontera mauritana, que durante los meses previos había sido objeto de tensiones entre Rabat y el Frente Polisario. Ninguna investigación se puso en marcha para dilucidar la veracidad de las afirmaciones y, de ser reales, el modo en que se produjeron las filtraciones toda vez fue decretado el secreto sumarial. La publicación en portales de información y redes sociales de

fotografías privadas de Zefzafi, incautadas de su domicilio familiar días antes por efectivos policiales, en un momento en que aún no había comparecido ante el juez, refuerzan la tesis de las filtraciones interesadas en aras de denigrar y, de paso, despojar de cualquier tipo de credibilidad al Hirak a ojos de la opinión pública marroquí.

En medio de esta dinámica de búsqueda de conexiones entre el Hirak y los enemigos de Marruecos extramuros, Rabat llamó a su embajador en La Haya para protestar por la negativa de las autoridades holandesas ante la demanda de extradición formulada al encuentro de Said Chaou, un ex diputado marroquí de la familia de Ilyas El Omari, a la sazón presidente de la región Tánger-Tetuán-Alhucemas y secretario general del PAM, contra quien pesaba una orden de arresto en Marruecos por tráfico de estupefacientes. El ministerio del Interior marroquí atribuye a Chaou la financiación del Hirak con fines independentistas. Éste emigró a Holanda durante los años ochenta, donde hizo fortuna gracias a una red de *coffee shop* y actividades en otros sectores, como la distribución. A principios de los años 2000 volvió al Rif como inversor, fundando una compañía marítima que cubría la travesía Málaga-Alhucemas e invirtiendo en el sector turístico e inmobiliario, lo cual le valió ser acusado de poner en marcha un entramado empresarial como fachada para el blanqueo de capitales. En 2007 se lanza en política bajo las siglas del PAM, obteniendo un acta de diputado, siendo presentado entonces por El Omari como un digno hijo de la diáspora rifeña vuelto a su país para invertir. El desmantelamiento en 2010 de una red de tráfico de estupefacientes dirigida por otro rifeño, Najib Zaimi, socio de Chaou, le vale una orden de arresto y la pérdida de su escaño de diputado, logrando finalmente huir de Marruecos para refugiarse en Holanda, donde no es arrestado hasta junio de 2015, siendo ulteriormente liberado.

Acusado de mover los hilos del movimiento desde su exilio holandés, Chaou, que funda el Movimiento 18 de septiembre para la independencia del Rif (M18S) no duda en saldar cuentas con sus antiguos aliados políticos a través de un largo vídeo difundido a través de las redes sociales. En éste, Said Chaou afirma que uno de los objetivos asignados al PAM desde su creación, a instancias del consejero real Fouad Ali El Himma, era el control del Rif. *«El Rif no necesita de intermediarios con el rey. El Rif necesita al rey y no al amigo del rey»*, enfatiza Said Chau en su diatriba, calificando a este partido de «banda mafiosa» y señalando a las municipalidades controladas por el PAM en el Rif, y a sus turbios manejos, como una de las grandes razones del malestar y de la contestación en la región. Insistiendo en el hecho de que el pueblo rifeño ha salido a la calle para expresar reivindicaciones de orden eminentemente social, el líder del M18S no ocultó sus anhelos separatistas, precisando, no obstante, que esta era una opción personal, no extensible al resto de la contestación rifeña. Chau aprovechó la ocasión para desafiar a las autoridades marroquíes, a quienes impelió a aportar «la mínima prueba» de su implicación en las manifestaciones del Hirak.

#### 6.4.6 Dinámica de la contestación

Durante los ocho primeros meses del Hirak se registraron en la provincia de Alhucemas más de 700 marchas y manifestaciones de protesta, con réplicas, de mayor o menor entidad, en otras partes del país, en solidaridad con el movimiento rifeño. Supone un hito la marcha del 18 de mayo de 2017 en Alhucemas para denunciar la propaganda del régimen al encuentro de los contestatarios, a los que los partidos de la mayoría habían acusado días antes de independentistas y de seguir un programa teleguiado desde el exterior para desestabilizar el país, reiterando una vez más el programa reivindicativo del Hirak. La convocatoria fue un éxito y miles de personas inundaron las calles de la localidad, de apenas 60.000 habitantes, quedando patente, a través de los cientos de vídeos e imágenes difundidas a través de las redes sociales, el fortísimo dispositivo de seguridad y militar desplegado; no obstante, más allá de su

imponente presencia, no intervino de forma directa para impedir el normal desarrollo de las protestas.

A partir de entonces la contestación se vio seguida de réplicas en otras localidades de la provincia, pero también más allá, con llamamientos a la solidaridad con el Rif en todo el país, sobre todo en el sudeste y en el Medio Atlas, en urbes como Tinguir, Zagora, Imintanout, Goulmima, Guercif, Beni Mellal, Sefrou, Khemiset... Ante el riesgo de derivas indeseadas y, sobre todo, de contagio, el 26 de mayo se desató una ola de represión dirigida, en primer término, contra el núcleo duro del Hirak con la intención de decapitar el movimiento esperando, de paso, perturbarlo y debilitarlo para imponer un diálogo según la agenda y los canales previstos por el poder. La detención de los líderes del Hirak, incluido Nasser Zefzafi, que permaneció huido durante varios días, marcó el inicio de la línea dura en la gestión del Hirak. Pero lejos de extenuarse, la movilización se enroca en el día a día de Alhucemas, espoleando el respaldo proveniente de otras partes del país, registrándose llamamientos más o menos significativos, de mayor o menor peso, para manifestarse en decenas de pueblos y ciudades de toda la geografía marroquí. La represión hace emerger también un movimiento de mujeres rifeñas, que se convierte en un actor con peso específico abanderando lucha por la liberación de los detenidos.

Perseguidos y hostigados, la plataforma de la contestación no experimenta cambios en cuanto a la naturaleza de sus demandas y estrategia. La cuestión de los detenidos del movimiento, si bien irrumpe con fuerza en el corpus reivindicativo, no sustituye al conjunto de reivindicaciones ni resta fuerza a su rechazo al diálogo con las autoridades. Mientras prosigue la militarización de la región, con una acentuada presencia de cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado, sigue sin haber, según la visión del movimiento popular del Rif, un reconocimiento de las protestas y sus demandas de parte de aquellos que detentan el poder real en Marruecos. Los sucesivos intentos de concertación vienen de aquellos que los contestatarios consideran parte del problema, y no hay ecos favorables a las demandas para la liberación de los presos del Hirak. Mientras se suceden los llamamientos a la solidaridad para con el movimiento rifeño, aumenta la presión de las autoridades a nivel local, impidiendo, ahora sí, reagrupamientos y manifestaciones, lo cual tiene un impacto notable sobre la actividad normal de la vida y las gentes de Alhucemas y su provincia. Por otra parte, son recurrentes las denuncias y testimonios sobre la intimidación y arrestos arbitrarios de adherentes al movimiento o familiares, aunque posteriormente sean liberados en la mayor parte de los casos. Durante varias noches sucesivas, Alhucemas, pero también otras localidades rifeñas y varias ciudades del país, son el escenario de manifestaciones para reclamar la liberación de hasta un centenar de activistas, militantes y simpatizantes. La represión llega también a otros puntos de la geografía, siendo reprimidas varias concentraciones de solidaridad con el movimiento popular del Rif.

En este marco general, ve la luz en Rabat una iniciativa para centralizar el respaldo al Hirak bajo el lema «somos un único país, un único pueblo. Todos contra la *hogra*», a la que se adhieren diferentes movimientos sociales de la izquierda no gubernamental, la izquierda radical, la oposición islamista no partisana, asociaciones de derechos del hombre, corrientes del MCA y coordinadoras de apoyo al Rif. Se pretende contrarrestar la propaganda del poder, que justifica la prioridad otorgada al enfoque de seguridad y represión en que el Hirak es un movimiento violento que busca la escisión de una parte del Reino, al tiempo que se anhela resituar la contestación en sus justos términos, en el terreno de lo económico y social, el rechazo a la arbitrariedad del poder, el fin de la represión y la liberación de presos. El 11 de junio, a instancias del Comité de familias de presos del Rif, se organiza en Rabat una «marcha de la dignidad» en la que toman parte movimientos solidarios con el Hirak, entre los que se incluye Justicia y Espiritualidad, la principal organización islamista de Marruecos, no reconocida



aunque tolerada por las autoridades, pero también sindicatos y formaciones como el PSU y Vía Democrática, así como las organizaciones juveniles de partidos de la coalición gubernamental, como el PJD y la USFP, y también del Istiqlal. En la cabecera de la manifestación son bien visibles el padre y la madre de Nasser Zefzafi, ésta última enferma de cáncer. El éxito de asistencia fue sin precedentes, a pesar de ser pleno mes de ramadán, inundando la asistencia todo el centro de Rabat, entre Bab Rouah y Bab El Had, evocando en muchos el recuerdo del 20-F, cuyas banderas fueron visibles durante esta marcha al lado de las del movimiento amazigh. Las autoridades dieron cuenta de apenas 12.000 personas, mientras que Justicia y Espiritualidad aludía a la presencia de un millón de manifestantes, situándose la cifra real de participación en varias decenas de miles, que cálculos realistas situaron entre 100.000 y 150.000 personas. Además de pedir la liberación de los presos del Hirak, el comunicado final hizo hincapié en la defensa de las libertades, la dignidad y la justicia social. Los titulares de la prensa afín al poder no dudaron en considerar la marcha como una demostración de fuerza de Justicia y Espiritualidad, minimizando la causa del Hirak y alertando sobre la instrumentalización de las reivindicaciones rifeñas de parte de esta «quinta columna islamista», para volver al primer plano de la escena política.

#### **6.4.7 La senda real**

El 25 de junio, el último día de ramadán, durante el Consejo de ministros que Mohamed VI presidió en el palacio real de Casablanca, el jefe de Estado transmitió al Ejecutivo su descontento por la pobre progresión del plan de desarrollo «Alhucemas, faro del Mediterráneo», cuyo lanzamiento había sido oficializado dos años antes. Tal y como dio cuenta el comunicado real vertido a la conclusión del cónclave por la MAP, el rey encomendó a los ministros de Interior y de Finanzas la apertura de una investigación para dirimir responsabilidades por los retrasos y, a modo de castigo, denotando su contrario con el equipo de Gobierno, resolvió privar de vacaciones estivales a los miembros del gabinete implicados en los proyectos en la capital rifeña. Tras casi nueve meses de protestas e interpelaciones directas de los contestatarios a la máxima autoridad del país, ésta era la primera reacción pública del soberano ante la situación en el Rif, donde desde octubre del año anterior se sucedían las manifestaciones, a las que de forma sostenida acuden casi diariamente cientos de personas. No faltaron los comentarios en la prensa juzgando normal el enojo del soberano y la conveniencia de sus observaciones al respecto, estimando que su no intervención directa en el dossier era un acierto, habida cuenta de que para eso estaría el Gobierno, y que, además, no existían garantías de que su acción fuera decisiva, determinante, en aras de poner fin al movimiento de contestación en la región.

Hasta ese momento las únicas informaciones que habían trascendido sobre el parecer del soberano ante la crisis rifeña fueron las aportadas por el presidente francés, Emmanuel Macron, de visita en Rabat el 14 de junio. «El rey está preocupado por la situación en esta región de la que se siente próximo y donde acostumbra a pasar regularmente sus vacaciones», dijo en rueda de prensa Macron, erigiéndose en improvisado portavoz de Palacio y denotando la ascendiente marroquí sobre las elites francesas (Alvarado, 2018b). Interpelado por los periodistas, el líder galo desveló que Mohamed VI estimaba que «el movimiento de contestación es un derecho constitucional adquirido por los ciudadanos» y que «la solución a esta crisis sólo podría hallarse abordando sus causas profundas, no únicamente a través de la represión feroz de los manifestantes». Un anhelo que dista de lo constatado sobre el terreno durante los últimos meses, tal y como reflejó la marcha del 26 de junio, el día después del Consejo de ministros presidido por Mohamed VI y de la festividad del Aïd El Fitr, que marca el fin del mes sagrado del ramadán, cuando los miles de personas que acudieron a las marchas convocadas en Alhucemas y otras localidades de la provincia para reclamar la liberación de los presos del movimiento



fueron severamente contenidas. Las imágenes de la acción de los efectivos de seguridad difundidas a través de las redes sociales suscitaron una gran ola de indignación, tanto dentro como fuera de Marruecos, si bien la respuesta oficial fue la de lamentar 39 heridos entre los miembros de las fuerzas del orden, obviando las escenas difundidas con cabezas ensangrentadas de vecinos, mujeres desmayadas, heridos hospitalizados y unos 150 detenidos.

La aparente desidia con la que Mohamed VI enfrenta el Hirak contrasta con la frenética actividad de algunos de sus más próximos colaboradores en aras de neutralizar las reivindicaciones. El principal consejero y amigo del rey, Fouad Ali El Himma, visitó a Abdelillah Benkirane el 31 de mayo para demandar su intervención directa en el Rif y, así, evitar la expansión del movimiento contestatario a otras regiones del país. No aceptó el encargo Benkirane, jefe del Ejecutivo entre 2011 y 2016, periodo en el que tuvo que lidiar con no pocas afrentas de parte del entorno del soberano, habiendo sido designado para formar un nuevo Gobierno tras imponerse en las legislativas, operación que pudo llevar a cabo porque fue destituido y reemplazado por el rey en detrimento del principal candidato para sucederlo en el partido, Saadedine Elothmani, atizando de paso la división en la formación islamista (Alvarado, 2013b, 2017b). El secretario general del PJD, que ya sirvió de antídoto en 2011 para paliar los efectos de la «primavera árabe» en su versión local, cuando Mohamed VI le encargó encabezar el Gobierno después de ganar las elecciones, declinó, por tanto, interceder entre Palacio y el Hirak. La filtración al diario *Akhbar Al Yaoum* de la visita del consejero real al domicilio de Benkirane, señalándose que había sido mandado por el rey para abordar con el dirigente islamista la cuestión del Hirak, provocó una insólita reacción de parte de El Himma, que envió un comunicado a portales de información independientes, uno en árabe y el otro en francés, para negar el objeto atribuido a su visita al ex jefe del Gobierno y arremeter directamente contra Benkirane, enfatizando que las movilizaciones en Alhucemas habían tenido lugar bajo su mandato.

La ola de represión directa contra el Hirak se desata tras la interrupción por parte de Nasser Zefzafi del sermón del imán de la mezquita Mohamed V, en pleno centro de Alhucemas, una prédica dictada por el ministerio de Asuntos Islámicos y del Habous, un ministerio de soberanía en manos del rey. Entre otros, el imán marcaba que «la existencia de las bendiciones con las que Dios ha dotado a Marruecos no significa la ausencia de déficits, insuficiencias o excesos. Ni que no haya voluntad de reforma. Ni que no haya que demandar mejoras», evocando el método adecuado para «acabar con las injusticias y corregir errores». Para el imán, «el verdadero creyente no parte de llamamientos anónimos lanzados a través de Internet, no se enardece de manera inconsiderada, no mira únicamente los errores», alertando sobre la *fitna* que implican los «llamamientos a la desobediencia (...) que son condenados por el Profeta». Cuando el guía de la oración terminó la primera parte de su sermón, Zefzafi, rodeado de algunos de sus camaradas, irrumpió en la mezquita y tomó la palabra para pronunciar una virulenta alocución, arremetiendo contra el imán, a quien tildó de «charlatán», planteándose la cuestión de si las mezquitas están al servicio de Alá o del Majzén. Desde entonces, el movimiento de contestación boicotea los centros de culto, enfrentándose a uno de los dispositivos de legitimación tradicional de la monarquía, discutiendo la condición del soberano de «comendador de los creyentes» como crítica a la religión oficial instrumentalizada por el poder. Para el Hirak, no se trata de un discurso religioso, sino político, y pone de relieve la peligrosa simbiosis entre poder y su monopolio de la representación e interpretación del islam.

Abiertamente, el rey arremete contra sus ministros y se intenta relanzar el plan de desarrollo para la región de forma unilateral, sin tomar en consideración al Hirak como actor y consensuar la implementación de algunas de las medidas que bien podrían encajar con las demandas populares, y mientras la represión sobre el terreno, con una acusada presencia de las fuerzas del

orden y sucediéndose los enfrentamientos y arrestos; prosigue con brío la campaña de descrédito, el arresto de militantes del movimiento, las intimidaciones y amenazas de la que son objeto familiares y periodistas, si bien no se antojan un buen remedio para disminuir la cadencia de las protestas. El enfoque eminentemente represivo elegido por las autoridades sorprende por su inejecacia, pero, sobre todo, por lo anómalo de esta opción en un país que, bien que mal, había mostrado hasta este momento su capacidad para abrirse hacia la sociedad y operar cambios de forma gradual, preciándose de ser un islote de estabilidad en una región harto convulsa. El poder ha buscado dividir y aislar a la contestación, con la convicción de que el tiempo jugaría a su favor. Pero las protestas desvelan una crisis de la fachada democrática del país, dejando en evidencia las contradicciones y límites del proceso transicional marroquí, la pervivencia de los viejos reflejos, las carencias y debilidades del sistema de partidos, así como la inexistencia de canales de intermediación entre la ciudadanía y el auténtico poder, que ha hecho de la fuerza su gran baza para imponer sus propias opciones sobre la región.

#### **6.4.8 20-J, cénit de la represión**

El efecto de esta represión se deja sentir en el sur de España. Organizaciones no gubernamentales que se activan en el sur español, entre Tarifa y Motril, en la costa de las provincias de Cádiz y Granada respectivamente, dieron cuenta de un incremento de la llegada de inmigrantes irregulares rifeños a las costas, destacando que, por vez primera en mucho tiempo, el contingente de marroquíes es más numeroso que el de subsaharianos. Según las estimaciones de estas ONG, sólo durante las últimas dos semanas de junio habían llegado a la zona 500 marroquíes, en su mayor parte jóvenes del Rif que habrían huido hacia España tratando de evitar la ola de interpelaciones y arrestos operada por las fuerzas de seguridad de Marruecos en la provincia de Alhucemas, intensificada a partir de finales de mayo de 2017. Junto con el buen tiempo que caracteriza a la temporada estival, otras fuentes apuntan a que el repunte de los flujos de inmigrantes irregulares a España provenientes de Marruecos se debe también a la movilización de 25.000 efectivos, según cifras que avanzan los activistas del propio Hirak y que no han sido corroboradas por el ministerio del Interior, para contener las protestas rifeñas, lo cual ha implicado una relajación en el control de costas. Cuatro de estos inmigrantes ilegales rifeños, conducidos al puerto de Motril tras haber sido rescatados en alta mar por los guardacostas de la Guardia Civil el 15 junio demandaron asilo político a las autoridades españolas a consecuencia de la situación que prevalece en Alhucemas. A la luz de la doctrina que España aplica en materia de exilio, y de forma particular al encuentro de marroquíes y saharauis, tal demanda no tiene visos de ser tomada en consideración.

Casablanca, Meknès, Fez, Tánger, Oujda, Nador y decenas de otras localidades, pequeñas y medianas, acogen marchas de apoyo al Hirak. Son repetidas también las concentraciones de solidaridad con el Hirak en capitales europeas que cuentan con una importante presencia de rifeños, en Bélgica, Holanda, Alemania, Francia y España, aunque no únicamente, registrándose también episodios de solidaridad en Canadá y Argelia. En algunas de estas convocatorias se llegan a registrar enfrentamientos entre pro Hirak y miembros de la comunidad de emigrantes marroquíes que, enarbolando banderas del Reino, reprochaban los pretendidos anhelos independentistas y voluntad desestabilizadora de los rifeños, denotando la tensión que existe dentro de Marruecos a consecuencia de los argumentos vehiculados y que insisten en las veleidades separatistas rifeñas. En España Podemos e Izquierda Unida (IU) desarrollaron gestos de solidaridad con el Hirak en el recinto del Parlamento Europeo. La eurodiputada de IU, Marina Albiol, interrogó a Federica Mogherini, alta representante de la UE para Asuntos exteriores y política de seguridad, sobre la eventualidad de que el Centro Nacional de Inteligencia español, o alguno de los servicios homólogos comunitarios, hubiesen proveído a

Marruecos de informaciones sobre los militantes marroquíes que habían participado en las manifestaciones de solidaridad con el Rif en Europa. Varios eurodiputados de Podemos también reclamaron ante la cámara que se ejerciesen presiones sobre Rabat para la liberación de los presos políticos. El 11 de julio de 2017, también en Bruselas, tuvo lugar una conferencia de prensa sobre el movimiento contestatario del Rif auspiciada por la Coordinación europea de solidaridad con el Hirak.

A pesar de la prohibición, el movimiento popular de protesta del Rif mantuvo su llamamiento a manifestarse el 20 de julio, una fecha emblemática en la región, aniversario de la victoria de las huestes de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi sobre las tropas coloniales españolas en Annual. El dispositivo de seguridad era impresionante, con decenas de furgones de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado estacionados en la plaza principal de Alhucemas y cientos de policías, de uniforme y de paisano, desplegados a lo largo de los principales ejes de la ciudad. Una marcha pacífica para, nuevamente, protestar contra la represión, demandar mejoras de orden económico y social y exigir la libertad de 176 militantes del Hirak que cumplen prisión preventiva en espera de juicio. Los partidos de la mayoría vertieron un comunicado conjunto llamando a la población a no tomar parte en la manifestación con el objeto de «restituir el clima de confianza y apaciguamiento». Al contrario, la tensión es patente. Numerosos rifeños de la diáspora establecidos en Europa se encuentran en la región para pasar sus vacaciones estivales. La Federación de la Izquierda Democrática (FGD, en sus siglas en francés), Anaj Adimokratie y organizaciones como la Asociación Marroquí de Derechos del Hombre y Attac Maroc convocan a una «participación masiva». Por su parte, el Comité nacional de apoyo al Hirak organiza un convoy a partir de diferentes ciudades de Marruecos con dirección a Alhucemas para participar en la marcha, al igual que la Coordinación europea de apoyo al Hirak, que reagrupa a 16 comités de otras tantas ciudades europeas. Las personas que se dirigen a Alhucemas deben pasar por numerosos controles de carretera y son interrogadas por las fuerzas del orden a su llegada a la ciudad, que toman los datos de todos y cada uno de los recién llegados. Bajo amenaza de retirada de la licencia, los taxis no aceptaban viajeros que quisieran unirse a la marcha. Bloqueado el acceso por carretera, muchos vecinos llegados de otras localidades de la región evitan los accesos habituales y logran acceder a Alhucemas atravesando pistas y montaña, y algunos incluso por mar, en improvisadas pateras.

La marcha se salda con enfrentamientos entre manifestantes y fuerzas del orden, cuando estas impiden el acceso de la marcha al centro de la ciudad. Tras conminar a los contestatarios a través de megáfonos a no proseguir con la manifestación, proceden al uso de gases lacrimógenos, respondiendo los vecinos con la distribución de cebollas y coca-colas para combatir los efectos de los nocivos vapores en piel, ojos y fosas nasales. No hubo una única marcha porque los activistas no lograron reunirse en la plaza Mohamed VI, rebautizada como la plaza del pueblo o de los mártires, completamente sitiada. Las protestas se desarrollaron en diferentes barrios y zonas de la capital rifeña, con itinerarios improvisados. Pero los manifestantes no se rindieron y continuaron en las calles tapados con pañuelos, profiriendo gritos que pedían la liberación de todos los presos y desmilitarización del Rif, criticando al Majzén y condenando la represión. Los jóvenes se dividieron en grupos y siguieron adelante, algunos de ellos, los más radicales, lanzando piedras contra las fuerzas del orden, que responden con más fuerza, ya sea ésta en forma de porra, balas de goma o gases lacrimógenos, dejando tras de sí numerosos heridos, uno de los cuales, Imad Attabi, de 25 años, es trasladado en helicóptero de urgencia, en estado de coma, a Rabat, donde morirá varios días después sin ser elucidadas las causas exactas de su deceso.

Las autoridades también dificultaron el acceso a la red 4G, a Internet, instrumento de comunicación de los activistas. Los miembros del Hirak habían hecho un llamamiento a la

población para que dejaran abierta la red wifi de sus domicilios y así tener una mayor cobertura en la calle. Sin embargo, la red iba y venía, sin motivo aparente. Reporteros Sin Fronteras (RSF) también denunció los numerosos obstáculos e impedimentos a periodistas para la cobertura de los acontecimientos. Asimismo, el director del portal marroquí Badil.info, Hamid Al Madaoui, fue detenido durante las protestas acusado de «invitar a personas a participar en la manifestación prohibida y contribuir a su organización». El balance oficial da cuenta de 29 arrestos por participar en una manifestación ilegal en la vía pública, provocar cortes y heridas graves a agentes del orden, desobediencia y destrucción de bienes públicos y privados. El comunicado de la prefectura de la provincia de Alhucemas da cuenta de 72 elementos de las fuerzas del orden heridos, de mayor o menor consideración, a consecuencia del lanzamiento de piedras, y apenas 11 heridos entre los manifestantes, si bien las imágenes que han trascendido evidencian un escenario mucho peor. El poder marroquí ha perdido también la batalla de la comunicación, a pesar de prodigar la censura y las presiones, la realidad de la contestación trasciende sus interdicciones. Incluso los medios acrílicos y aduladores no son capaces de invisibilizar o cambiar completamente el sentido de las revueltas populares, y cuando lo intentan no hacen sino reforzar la convicción de que el sistema no está dispuesto al diálogo, y mucho menos al cambio.



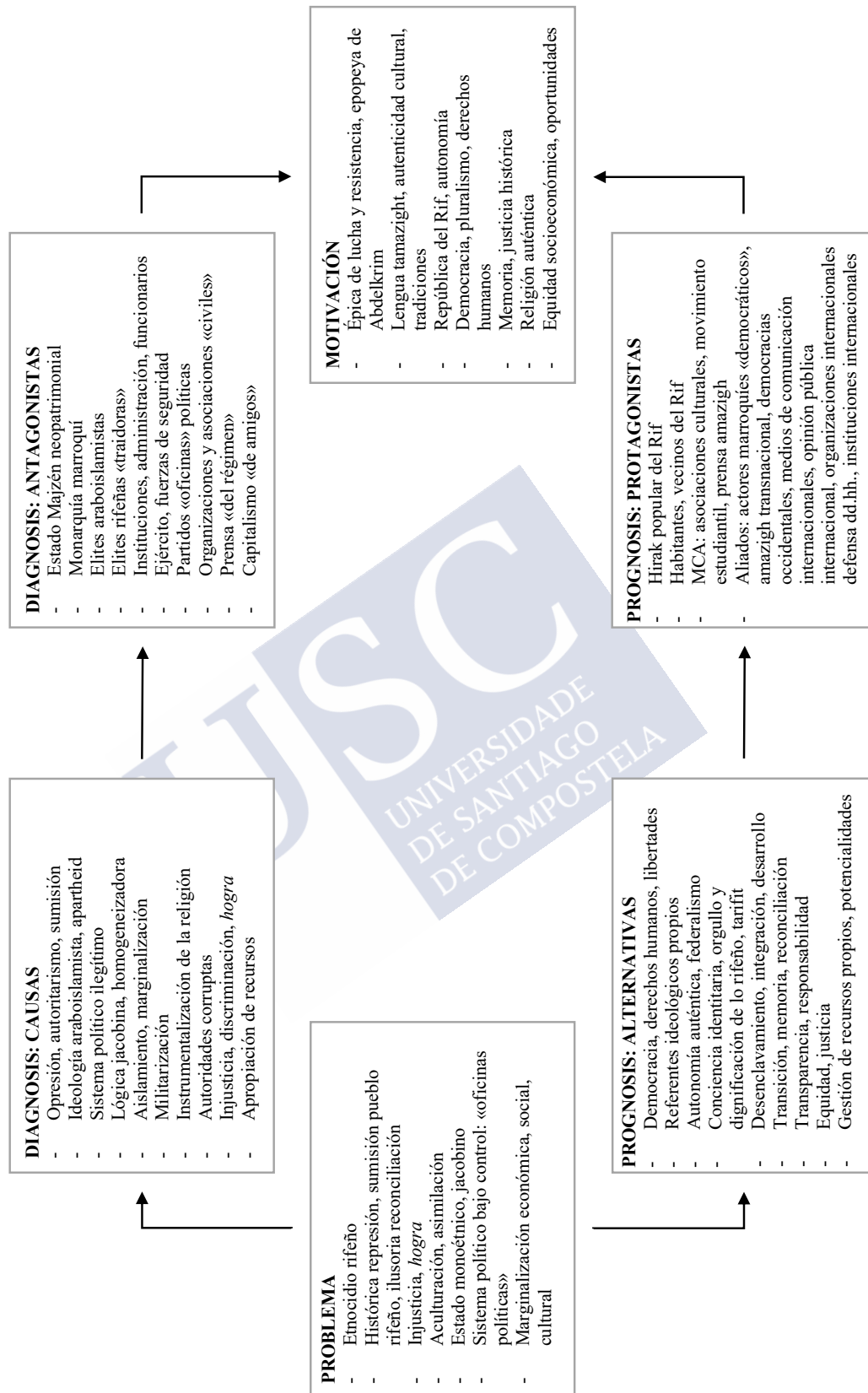


Figura 9. Marcos identitarios del Hirak Popular del Rif  
[Fuente: elaboración propia]





## **CONCLUSIONES. EL CONFLICTIVO PROCESO DE CONSTRUCCIÓN DE UNA NACIÓN DE «HOMBRES LIBRES»**

### **CONSTRUYENDO LA NACIÓN IMAZIGHEN**

La investigación parte de la hipótesis de la conformación de una nación amazigh claramente diferenciada, hacia afuera y, aunque vasta y plural, homogénea en su interior, fijando la pertenencia del colectivo bereber a una particular comunidad y vinculando el pasado del grupo con el tiempo presente. El nacionalismo amazigh engendra un contradiscurso sobre el sistema político y las representaciones sociales en liza, siendo presentado como alternativa plausible a la ideología arabo-islamista oficial dominante en Marruecos, al tiempo que promueve un horizonte alternativo que incide en los valores como democracia, justicia, libertad y pluralidad, sin desatender la prosperidad de sus nacionales, víctimas del olvido y la marginalización del poder en liza. Como epifenómeno de la nación amazigh, el Hirak del Rif logra imbricar de forma harto congruente la identidad de la región, y su particular memoria histórica, con acuciantes demandas de orden político, económico y social, que incluyen la autodeterminación interna, a través de una amplia autonomía en el marco de un país auténticamente democrático. La realidad diferencial el Rif es presentada a través de unos marcos interpretativos que evocan episodios pasados de resistencia, presentándose el movimiento actual como la continuidad de esta lucha ante la persistencia de agravios y privaciones relativas a las que se ven sometidos por el poder central. En este universo de sentido, que interpela de forma directa a la identidad colectiva de un específico pueblo, la nación rifeña se presenta como perspectiva de salvación, adoptando el Hirak tintes de auténtico levantamiento nacional.

El trabajo postula en su introducción un concepto de nación como producto de un complejo proceso de construcción política y social bajo el impulso del nacionalismo, en capítulos sucesivos se acometen: 1) las precondiciones étnico-culturales sobre las que se sustenta la berberidad, 2) la existencia de toda una serie de facilitadores socioeconómicos, que favorecen la emergencia de una matriz de intereses potencialmente conflictivos con otro grupo, 3) una propicia estructura de oportunidad política, formal e informal, que incentivan la politización de la diferencia nacional y 4) una movilización eficaz a través de un trabajo organizativo y discursivo susceptible de generalizar la existencia de la nación amazigh como evidencia indiscutible en torno a unos intereses y objetivos compartidos. A través de la movilización política se selecciona, filtra, jerarquiza y vulgariza una etnicidad diferencial y unos intereses nacionales específicos y contingentes sobre la base de unas particulares precondiciones sociales y políticas que, a su vez, pueden verse alteradas por la incidencia del propio movimiento y otros factores. La identidad amazigh se configura como una mezcla de elementos mítico-simbólicos, emotivos y expresivos, sentimientos y lealtades, pero también de intereses, de modo que estos últimos solo tienen sentido a partir de los primeros. En este sentido, se sostiene la importancia de la nación como discurso y, en este sentido, de lo determinantes que resultan los marcos interpretativos, como conjunto de creencias colectivas elementales y esquemáticas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva nacionalista.

Se introduce a continuación un acercamiento histórico a la dicotomía entre árabes y bereberes, poniendo de relieve la artificialidad en la construcción de las categorías, presentándose ambos contingentes humanos *a priori* como entidades aisladas, bien diferenciadas, a menudo irreconciliables, desde la antigüedad clásica hasta la época actual, pasando por la estigmatización urdida por el movimiento nacional y la instrumentalización que de los bereberes hace la monarquía. Se trata el rol que desarrolla la colonización francesa en cuanto al afianzamiento de la divergencia, poniéndose las ciencias sociales al servicio de las autoridades del Protectorado para asentar su imperio a través de una división entre marroquíes desde un punto de vista étnico. Además, se expone como el movimiento nacional marroquí, de extracción árabe y urbanita, confuso y disgregado en la década de 1920, logra federar sus diferentes componentes, precisamente, alrededor de la berberidad, a través de la teatralización de la amenaza que implica una ley colonial que no hace sino sancionar una situación habitual en Reino Jerifiano, a saber, la pervivencia de una jurisdicción privativa al encuentro de las tribus de costumbre bereber. Hábilmente presentada, la contestación y campaña internacional orquestada contra esta supuesta amenaza a la unidad de los marroquíes supone el espaldarazo definitivo para el nacionalismo marroquí, que consolida sus opciones y conforma su discurso con la estigmatización de la mayoría bereber del país en detrimento de una elite árabe. Ya con la independencia, los bereberes son instrumentalizados por la nación monárquica en su lucha contra el gran partido nacionalista árabe, el Istiqlal, que amenaza la supremacía e intereses de Palacio, que se impone en último término, sancionando indisociables el árabe y el islam del «ser marroquí» en menoscabo, nuevamente, de la componente mayoritaria del país.

El capítulo tercero se centra en el repertorio étnico-cultural del nacionalismo rifeño, atendiendo a las variables «objetivas» de su identidad (lengua, cultura, territorio, organización social), con especial atención a la historia, superpuesta en la memoria de sus gentes, ocupando un lugar central hitos como la epopeya del Abdelkrim El Jatabi, adalid de la resistencia y promotor de la República del Rif, así como recurrentes episodios de represión del que los rifeños son víctimas ya obtenida la independencia de Marruecos, completando un periplo marcado por los desencuentros con el poder central, que no hacen sino agravar su situación de marginalización y ahondar en el sentimiento de agravio. Junto con el repertorio étnico-cultural donde, como se ha apuntado, la memoria de los hechos históricos se antoja capital, se abordan de forma detalla las precondiciones económico-sociales del Rif, la problemática del subdesarrollo y su condición periférica, al margen de los ejes de desarrollo y mal comunicado, a todos los niveles, ahondando la fosa que existe con el resto del país. El sentimiento de privación relativa es patente, sancionado por un modelo económico «de disidencia», en cuyo marco la producción y comercio de cannabis, y el contrabando, junto con la emigración y las remesas que regularmente llegan al Rif de Europa, devienen pilares de la subsistencia de la región, abonando aún más el terreno para plantear un conflicto en clave nacional.

El capítulo cuarto se articula en torno a las oportunidades políticas de la berberidad, enfatizando la naturaleza autoritaria del régimen marroquí y su concepción jacobina, que limitada durante largos años la acción política no oficial, circunscribiendo el activismo identitario a sus dimensiones pretendidamente culturales. En un momento de profundas transformaciones internacionales, la apertura operada en las postrimerías del reinado de Hassan II, sancionada por el denominado «gobierno de la alternancia», que profundiza la percepción del cambio, abre un periodo de oportunidades para la movilización, que son aprovechadas por el nacionalismo amazigh para subir el tono de su discurso y, sobre todo, avanzar sobremanera en la organización del MCA. Este capítulo enfatiza también como el autoritarismo monárquico y el particular sistema de partidos marroquí condiciona unos modos

de contestación concretos, que tienen un impacto directo sobre la amazighidad. En último término, se da cuenta de las movilizaciones del 20 de Febrero de 2011, como declinación específica de la «primavera árabe» en Marruecos, que culminan con la adopción de una nueva constitución, que otorga mayores poderes al gobierno y, entre otros, sanciona los afluentes múltiples de la identidad marroquí, pero que, no obstante, apenas sí modifica la naturaleza patrimonial del poder marroquí y mantiene la inconsistencia al encuentro de derechos y libertades.

Los desarrollos organizativos y discursivos de la nación amazigh también son pormenorizadamente analizados. Se profundiza, por tanto, en la dimensión organizativa del MCA y sus diferentes componentes, a caballo entre local, regional y nacional, enfatizando el rol de sus elites académicas e intelectuales, los contornos de la militancia y el tránsito desde la reivindicación de una «cultura popular» hasta la eclosión de la amazighidad y la conformación de la «nación amazigh», un devenir interdependiente de las constricciones a la acción política que impone el régimen en liza. Se establecen diferentes etapas evolutivas de la amazighidad: orígenes del asociacionismo bereber (1967-1979), la cristalización identitaria (1980-1999), los intentos de institucionalización y radicalización del discurso (2000-2011), donde se da cuenta de los intentos por conformar un partido amazigh, que las autoridades repelen, y la constitucionalización mitigada del amazigh, a partir de 2011. Además, a través del análisis de marcos, se presentan los contornos del discurso de la nación amazigh, ya claramente definido, estableciendo una clara frontera entre amazighes y el resto de los grupos, dotando al grupo, dentro de su pluralidad, de una acentuada uniformidad interna, prestando especial atención a las estrategias enmarcadoras desplegadas por el MCA y los contornos del discurso en cuanto a su problemática, diagnosis (causas y antagonistas), prognosis (alternativas y protagonistas) y sus marcos de motivación, muy imbuidos por la épica de la lucha, la resistencia, su historia milenaria y el arraigo a la tierra, su lengua y cultura, así como de valores democráticos, respeto de los derechos humanos, justicia y equidad, e incluso de defensa de la naturaleza y modos de vida específicos.

A continuación, se presenta a la nación amazigh «en movimiento» a través de la experiencia del Hirak popular del Rif, atendiendo a la dimensión simbólica y sentido de su contestación, que marca el despertar de la nación rifeña, cuyas evoluciones y discurso son analizados en detalle. Un enésimo acto de arbitrariedad e injusticia, que se salda con la muerte de Mohcine Fikri en dramáticas circunstancias, desata a partir del 28 de octubre de 2016 un movimiento de protesta sin precedentes en la historia reciente de Marruecos. Estas protestas, reactivas en su origen, son organizadas y estructuradas por el Hirak, que plantea un relato popular alternativo a través de la reapropiación de la memoria colectiva rifeña, recurriendo a su legado y emblemas históricos, como Abdelkrim y su República, marcando la continuidad con resistencias previas y como estandartes de su lucha en los tiempos presentes, y ello a través de un trabajo de selección y elaboración discursiva, que hace que la contestación le plante cara a su enemigo-Majzén también en el terreno de lo simbólico. El Hirak es el colofón de una historia de desencuentros y enfrentamientos con el poder, que no ha cuajado en la anhelada reconciliación, tan invocada desde la llegada de Mohamed VI, y que, bien al contrario, no ha abierto una nueva era, implicando más de lo mismo. En paralelo a la evolución del MCA a nivel suprarregional, el Rif sigue su propia dinámica asociativa, marcada por la adecuación a la realidad local de debates y tendencias en el seno de la nación amazigh más amplia, con un denso tejido asociativo, que eclosiona de forma acentuada tras el terremoto de 2004 en Alhucemas, muy sensible a la realidad socioeconómica de las gentes de la zona y en cuyo seno el autonomismo se presenta como una alternativa real de mejora, con la experiencia española muy presente. El relato del Hirak se teje mediante la articulación

simbólica de marcos interpretativos específicos, que son el resultado de una estrategia enmarcadora consecuente, en términos de «nación rifeña». La lucha se plantea en términos de «liberación nacional», e incluso se postula un horizonte de autodeterminación interna, a través de una efectiva autonomía en un país objetivamente democrático.

### **LÍMITES Y CONTRADICCIONES DEL CAMBIO POLÍTICO EN MARRUECOS**

Se aguardaba que, en el discurso con motivo de la fiesta del Trono, el 30 de julio de 2017, Mohamed VI anunciase una amnistía de los detenidos del Hirak o, al menos, la apertura de una investigación para dilucidar las acusaciones de violencias policiales y tortura invocadas por miembros del movimiento de contestación. Al contrario, el soberano se deshizo en elogios, los descargó de toda responsabilidad y enfatizó la «mesura y gran respeto por la ley» de los cuerpos y fuerzas de seguridad del Estado. El rey pasó por alto los informes médicos encomendados por el CNDH, que trascendieron gracias a las fugas publicadas por varios medios, dando cuenta de lesiones en 25 de los 34 casos acometidos, confirmando los exámenes veracidad a las acusaciones de malos tratos a los prisioneros, que afirmaron ser obligados a firmar sus declaraciones bajo amenazas. De los 1.178 reclusos objeto de un indulto real con motivo de la fiesta del Trono, apenas 42 de ellos eran miembros del movimiento de protesta rifeño, no figurando en la lista de agraciados tampoco ninguno de los 32 condenados a 18 meses de cárcel por el tribunal de Alhucemas, el 14 de junio, ni nadie cuya confesión de culpabilidad habría sido sonsacada por la fuerza, sin las garantías que reconocen la Constitución de 2011 y el propio Código de procedimiento penal.

A pesar de las pruebas de cargo y los cientos de vídeos e instantáneas que demuestran actuaciones de las fuerzas del orden reprobables y condenables en la vía pública de Alhucemas y otras localidades rifeñas, Mohamed VI persiste en el enaltecimiento de la acción de los cuerpos de seguridad, al tiempo que arremete contra los responsables políticos por su incapacidad para implementar políticas de desarrollo en el Rif. Para el rey, los ciudadanos están en situación legítima de demandarse para qué sirven las instituciones en liza, la celebración de elecciones y la designación de un Gobierno, distinguiendo como principales culpables de la situación a los representantes electos, políticos y partidos, quienes dice no deberían salir impunes, rindiendo cuentas por sus acciones y asumiendo las oportunas responsabilidades. Frente a esta clase política inepta e inconsciente el soberano (2017) contrapone la ley y el aparato de seguridad cuyos agentes, dice, «consienten enormes sacrificios, trabajan día y noche, en condiciones difíciles, para cumplir con el deber que les incumbe: afirmar la seguridad y estabilidad del país, interior y exteriormente, y velar por la tranquilidad, quietud e integridad de los ciudadanos». La conclusión a la que llega el rey es sin paliativos: «los marroquíes tienen el derecho, e incluso el deber, de sentirse orgullosos de su aparato de seguridad».

Mohamed VI se exhibe ante su pueblo como un mediador ecuánime del juego político, no como parte implicada, obviando cualquier responsabilidad personal o de su entramado de poder en el estado de cosas en el Rif. El Hirak de Alhucemas destapa de este modo al rey opositor, que afronta a su propio Gobierno y a los representantes electos, de quienes afirma que sólo están movidos por sus propios intereses personales. El soberano se desmarca del fracaso colectivo ante la falta de resultados de las políticas desplegadas durante los últimos tiempos, en el origen de movimientos de contestación como el del Rif. Blandiendo las disposiciones constitucionales, Mohamed VI se presenta como árbitro imparcial del juego político, ni artífice o cómplice en la toma de decisión, a pesar de que Palacio hace y deshace casi a su antojo, pone y quita a responsables, decide las orientaciones a seguir, las grandes líneas estratégicas, sin contar con el Ejecutivo, presentado en la diatriba del Trono como autor



principal de las carencias constatadas, por su inacción y poca diligencia. Pero ¿cómo exigir cuentas a aquellos que, a menudo, son impuestos, protegidos por Palacio? ¿Cómo, cuando la división de poderes tal y como es instituida por la carta magna sólo existe sobre el papel? Planteada en estos términos, la cuestión de la responsabilidad de los políticos omite otra mucho más determinante, a saber, la de los mecanismos que conducen a ocupar puestos de poder a quienes ahora, precisamente, están en tela de juicio. Consciente de la desconfianza popular hacia la política y sus actores, calificados de populistas, y el malestar para con la Administración pública y sus funcionarios, tildados de incompetentes y holgazanes, Mohamed VI se lanza contra aquellas facciones de su régimen cuya impunidad había estado garantizada hasta la fecha por ser apadrinados de Palacio.

Asimismo, el Hirak ha dejado en evidencia las contradicciones del proceso de cambio político en Marruecos iniciado en la década de los noventa, en las postrimerías del reinado de Hasán II, proceso de transición llamado a cristalizar, y culminar, bajo mandato de Mohamed VI. El Estado marroquí, a cuyo frente se sitúan el rey y el Majzén, ese tradicional poder paralelo, en la sombra, cuya ascendiente es aún bien patente y real, ha evidenciado a lo largo de la historia su capacidad para gestionar situaciones de crisis cuando sus fundamentos se ven apremiados. Esto fue precisamente lo que hizo Mohamed VI cuando, gracias a su discurso del 9 de marzo de 2011, logró contener el movimiento de contestación del 20-F en el marco de las «primaveras árabes». En menos de un año se abre un debate constitucional, se organiza un referéndum, elecciones legislativas y se conforma un nuevo gobierno, para señalar que el poder había tomado buena nota de las reivindicaciones de la calle, se había puesto manos a la obra y había operado significativos cambios. Más de un lustro después podemos constatar que se ha instaurado de facto un escenario similar al que primaba antes de las “primaveras árabes”, degenerando, a nivel social, en un latente descontento y acusada desafección política, con pocos argumentos para la satisfacción y el optimismo. Y todo ello a costa de la credibilidad de la monarquía, que a partir de ahora porta el estigma de la desconfianza, incapacitada ya para promover respuestas de orden institucional ante eventuales movilizaciones que puedan nuevamente exigir cambios de calado en la estructura del régimen.

Sobre el papel Mohamed VI otorgó una nueva carta magna a su pueblo, pero, fiel a la tradición monárquica, sigue interpretando la norma suprema a su antojo, maximizando sus prerrogativas, haciendo prevalecer el apocamiento del Gobierno y sus pusilánimes funcionarios, socavando aún más la ya de por sí acusada falta de credibilidad de los partidos y elites políticas. A pesar de las disposiciones de la Constitución de 2011, escapan al control del Ejecutivo, entre otros, la nominación de embajadores y cónsules, gobernadores y altos responsables de la administración territorial, dirigentes de empresas públicas o con participación del Estado, o incluso la composición de gran parte del gabinete gubernamental, en manos de una elite tecnocrática aupada por Palacio, además de la definición de las grandes orientaciones y prioridades de la política exterior e interior, defensa y asuntos islámicos. Los marroquíes, que en su momento quisieron creer las promesas de transformación que lograron arrancar, se han vuelto cada vez más impacientes, a medida que pasa el tiempo y no cuajan los cambios, ya sea por incapacidad o falta de voluntad. Las reformas institucionales no conllevan cambios sustantivos en la distribución de roles del campo político, ni tampoco supone que quienes han sido identificados como parte del problema, de los males que asolan al país, se vean desalojados de los primeros círculos del poder. En aras de la estabilidad, la amenaza terrorista, el advenimiento de supuestas fuerzas oscuras llamadas a islamizar –aun más– el país, la salvaguarda de la integridad territorial, o incluso para garantizar el desarrollo y prosperidad, evitando que el país caiga en el abismo, el rey y su sistema se presentan como

la única alternativa, como los únicos que detentan un real sentido de Estado y un saber hacer al respecto, ante la división y graves carencias de los mandatarios políticos, sobre todo los de más nuevo cuño, ante un contexto internacional adverso, en definitiva ante mil y un retos a los que Marruecos debe enfrentar. Es el fin de la historia en su versión marroquí, un proceso de transición que empieza y acaba a instancias de un mismo actor, cuya centralidad no se ha visto eclipsada ni por la usura del tiempo ni por las circunstancias.

Los partidos políticos, buena parte de los cuales han sido creados por la administración y el ministerio del Interior, incentivados por Palacio, ya no sirven. Ni tan siquiera el PAM, dirigido por un rifeño, Ilyas El Omari, quien ha puesto su dimisión sobre la mesa, incapaz de impulsar una solución para la región, de bajar el clima de tensión, siendo él mismo parte del problema. La clase política carece de credibilidad, por méritos propios pero también como consecuencia de las maniobras de Palacio que, para mejor asentar su poder e influencia, no ha cesado de atizar las divisiones, provocar crisis en el seno de los partidos, imponer a unos líderes sobre otros, designar a primeros ministros sin filiación partisana, imponer gabinetes tecnocráticos deturpados de toda aritmética electoral, detentando ministerios propios, abrogándose prerrogativas e imponiendo prioridades, estrategias y designios de país. El resultado de tales evoluciones es patente elección tras elección. En las legislativas de octubre de 2016 un 57% de los 15,7 millones de electores inscritos en el censo electoral se abstuvieron, sobre un total de 24 millones de marroquíes en edad de votar. La naturaleza del poder permanece inalterada. Sólo el rey, aconsejado por el único de sus colaboradores que realmente cuenta, Fouad Ali El Himma, es el único capaz de atender las demandas de los rifeños, demandas no exclusivas de esta región y que son extensivas *mutatis mutandi* a otras latitudes marroquíes. Ante la crisis del Hirak, el rey se encuentra más sólo que nunca, parapetado tras los cuerpos y fuerzas de seguridad.

#### **NO RECONOCER, REPRIMIR, CONTEMPORIZAR**

Desde el primer momento la autoridad ha renunciado a aportar una solución emotiva y simbólica a la crisis en el Rif a través del reconocimiento de la entidad de los contestatarios, así como de las carencias y dolencias históricas de la región, a sabiendas de que ésta era la única vía capaz de acallar las protestas a corto plazo. El rechazo del diálogo con el Hirak, cuya cúpula era cada vez más definida, evidenció la ineficacia de los conductos clásicos de intermediación, las enormes insuficiencias y descrédito de los partidos políticos, y la inexistencia de mecanismos institucionalizados para vehicular las demandas ciudadanas, hasta el punto de que las reivindicaciones más elementales no tienen otra alternativa que la movilización en la calle. Después de unos primeros meses de permisividad, de cierto laxismo, en los que la prioridad era la contención y no dar pasos en falso que pudieran provocar una reacción airada de parte de la población, a sabiendas del particularismo rifeño, a la luz del enquistamiento del movimiento y, en cierto modo, para evitar el contagio a otras partes del país y emulaciones que podría ser peligrosas para la estabilidad del país, la represión fue la vía privilegiada en último término por el poder. Los medios coercitivos, que se presentaron a la opinión pública como una respuesta a las necesidades de mantenimiento del orden público, enseñaban, no obstante, el temor casi existencial a un estallido a gran escala en el Rif, una suerte de política de anticipación y contención de daños, un aviso a navegantes sobre la determinación de Rabat para que la situación no se les fuera de las manos. «Si lo toleramos, ya nunca más podremos prohibirlo» o «si se nos va de las manos, será imposible volver a imponer el orden previo», son argumentos que priman entre los responsables de Interior ante las prolongadas protestas y sus réplicas fuera del Rif.

Tras la experiencia del 20-F existe la convicción de que las concesiones son un mecanismo para ganar tiempo, aunque estas sean ineficaces y hechas para nunca cumplirse. Los proyectos de desarrollo sirven a intereses espurios, a una minoría corrupta, siendo a menudo abandonados. La cooptación de las elites, la división y la guerra de usura ya no funciona. Reprimir frontalmente, aún presentando el relato de hechos y evidencias como una legítima reacción, no está exento de riesgos, ahondando de paso en el descrédito de la fachada democrática del país, la imagen de un reino estable en una región convulsa, a caballo entre tradición y modernidad, en disposición de respetar las condiciones exigidas por los fondos de inversión y multinacionales. La teoría del complot extranjero es hartó reveladora, legitimando la violencia al no poder ya el poder afrontar promesas de cambio social, de reformas. Y para ello se blande el fantasma del separatismo, la independencia, los servicios argelinos, el Frente Polisario, Irán, el terrorismo islamista... Un discurso que reactiva el racismo cultural latente, avivando el fantasma de la división, reabriendo brechas sociales que habían sido cerradas en falso. Las ilusiones democráticas se derrumban. La crisis del poder se hace evidente.

A pesar del uso y abuso de la fuerza, sería falaz señalar en términos absolutos que el Estado ha optado por el todo represivo o que ha impuesto la coerción sobre cualquier otra solución. Junto con la fuerza, la alternativa elegida para cerrar la crisis ha sido privilegiar los instrumentos del medio y largo plazo, motivo por el cual persiste la tensión sobre el terreno, con la memoria herida de los rifeños a flor de piel, generalizada la endémica desconfianza de la población local hacia las promesas del poder central. El incumplimiento de las políticas públicas marroquíes es otra de las preocupantes patologías que el Hirak ha desenmascarado. Desde la llegada de Mohamed VI al poder ha habido, y hay, proyectos de obras públicas e inversión en el Rif, una agencia de desarrollo, cifras y datos, estudios e informes, además de un supuesto seguimiento de los planes en curso. Existe incluso voluntad de aportar soluciones a los problemas, de reforma y desarrollo, ya que no se puede negar que hay emprendedores, locales y foráneos, personalidades comprometidas con el bien de la región e incluso funcionarios implicados, que quieren hacer avanzar las cosas. Y a pesar de todo ello, las políticas públicas no logran, ni de lejos, alcanzar los objetivos propuestos. Unas políticas públicas que, presentadas en su conjunto, sólo pueden suscitar adhesión, aunque consideradas en ejecución suscitan inquietud por sus múltiples disfuncionalidades y, sobre todo, el tiempo que toma su desarrollo, subsanación o reforma, hasta el punto de que parece que siempre están en estado de ejecución. Muchas de las políticas públicas implementadas durante los últimos años son fracasos confirmados, como las políticas de educación, o fracasos parciales, como el régimen de asistencia sanitaria generalizado, no tomándose apenas en cuenta los retornos negativos de los ciudadanos y su frustración.

Si bien no se registran durante meses manifestaciones de calado en la región, y ello en buena medida a la presencia de cuerpos y fuerzas de seguridad y al despliegue de una permanente estrategia de intimidación y anticipación, la calma es engañosa, aparente, y en un contexto de tensión como el que atraviesa la región una pequeña chispa sería suficiente para reavivar la llama del Hirak. Aunque el rey ordenó la retirada progresiva de las fuerzas del orden desplegadas en Alhucemas e Imzourem, epicentros de las protestas en el Rif, en lo que pretendió ser un gesto para sosegar la situación, la presencia policial, que se pretende discreta, sigue siendo imponente, con cientos de efectivos de uniforme y en civil desplegados en las principales plazas y arterias de la localidad. Durante meses, cada martes por la noche, un pequeño grupo se forma a proximidad del estadio del Chabab Rif de Alhucemas, equipo de fútbol local de la primera división nacional, donde los familiares de los detenidos del Hirak suben a bordo del autobús fletado por el CNDH con dirección a Casablanca, a la cárcel de Oukacha, con paradas en Imzourem y Beni Bouayach para recoger a otros familiares. A

finales de 2017, solo entre los centros penitenciarios de Casablanca y Alhucemas, unos 400 individuos rinden cuentas ante la justicia, y sólo 100 de ellos en situación de libertad provisional, permaneciendo el resto encarcelados. Las penas pronunciadas hasta el momento oscilan entre los tres meses y tres años de prisión, alcanzando hasta 20 años de reclusión en el caso de Jamal Oulad Abdenabi, de 19 años, hallado culpable de «agresión a elementos de las fuerzas del orden en el ejercicio de su función, causándoles heridas, así como participación en manifestaciones no autorizadas».

Puede que el movimiento haya perdido pujanza, que las autoridades hayan logrado doblegar a sus adherentes, que haya calado el miedo entre gentes que ahora saben, en primera persona, lo que es tener en prisión a un familiar, un amigo o un vecino, y que, consecuentemente, ya no consienten poner en riesgo a sus hijos y asuman, evidencias mediante, los riesgos de comprometerse en la acción colectiva. Puede que los rifeños hayan cedido a las presiones, a las intimidaciones y amenazas, puede que los llamamientos a la movilización ya no sean masivamente secundados, que nadie ose grabar un vídeo para su difusión a través de las redes sociales para interpelar a la población o denunciar tal o tal deriva, ya que todos saben que este tipo de iniciativas se saldan con arrestos. Puede que el régimen haya logrado dispersar el Hirak, entre cárceles, silencio y exilio, logrando huir algunos a la vecina Europa. Puede que las autoridades sigan haciendo oídos sordos al diálogo, prevaleciendo la línea dura, a pesar de iniciativas como la del colectivo Al Moubadara o las opacas mediaciones con los presos, como la llevada a cabo por Nabil Ayouch, conocido publicista cercano a Mohamed VI. Puede que el futuro no sea halagüeño, que los comerciantes piensen en vender sus negocios para instalarse en latitudes, donde la animosidad del poder central a su encuentro sea menor, donde su modo de subsistencia no se vea continuamente amenazado por la depauperación social, tal y como denotan los carteles de «se vende» en las puertas de algunos establecimientos en el Rif. Puede incluso que algunos jóvenes hayan emprendido el camino de ultramar, y cerradas las vías legales para la emigración, integren los contingentes de desesperados que atraviesan el Mediterráneo en precarias embarcaciones de fortuna, y que algunos incluso arriben a España e incluso tienten su suerte pidiendo el derecho de asilo, albergando ciertas esperanzas, al menos durante algún tiempo, antes de ser devueltos a Marruecos y toparse de bruces con la dura realidad. Puede que el Hirak esté tocado, lo cual no significa que el movimiento de contestación nacional del Rif esté acabado.

### **CONTRADISCURSO Y ALTERNATIVA DE UNA NACIÓN CONCURRENTE**

El Rif ha sabido salvaguardar su singularidad. Una particularidad que no proviene únicamente de su agreste orografía, su cultura y lengua propias, como algunos sostienen, sino también de su historia y, sobre todo, de la memoria que la encierra. Aún así, poco se conoce del Rif, más allá de puntuales episodios y personajes míticos. En esta investigación se plantea una lectura –que no excluye la existencia de otras lecturas– del pasado y presente de la región, la que hacen sus propios nativos, que hace hincapié en cuestiones raramente abordadas pero que se antojan centrales para comprender la idiosincrasia del pueblo rifeño, sus filias y fobias, el imaginario colectivo de sus gentes y, por extensión, el que prevalece entre sus pretendidos enemigos, cuyas reacciones se ven alegadas, a su vez, por unas delimitadas percepciones y convicciones al encuentro del Rif y sus nativos. El relato histórico, que ha sido conformado a través de las memorias individuales y el trabajo de las élites del movimiento amazigh marroquí y élites locales, evoca la resistencia contra la colonización, la experiencia republicana auspiciada por el ídolo local, el emir Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi, las frustraciones de la independencia, convirtiéndose el Rif en un instrumento en manos de la



monarquía para asentar su poder frente a los competidores de la época, la represión de Estado, la marginación y falta de oportunidades económicas, la emigración hacia Europa, aunque no sólo, la controvertida cultura del cannabis y el auge del contrabando, son algunos elementos que marcan el particularismo rifeño y que, a su vez, son objeto de no pocas confusiones y clichés. No se trata de ahondar en un estudio histórico del Rif, exhaustivo, sino que se ha procedido a una selección de temas y aspectos de la historia local que, en la mente de vecinos y militantes, en mayor o menor medida, con mayor o menor grado de detalle, se antojan relevantes para comprender la conformación de una masa de indignados susceptible de devenir en movimiento social organizado y estructurado, el Hirak, que trae en jaque a las autoridades de Rabat.

El Rif ha vivido, ya sea bajo ocupación o libre, en tiempos de la colonización o tras la independencia, con la arraigada convicción de ser castigado. Los atrasos económicos de la región nunca han sido subsanados y, bien al contrario, éstos no han cesado de acentuarse. La euforia nacida de la mano de la supuesta emancipación del yugo colonial y, de forma particular, durante la construcción de la «carretera de la unidad nacional», cuyo objeto era unir el Rif con el resto de Marruecos, simbolizando la fusión entre protectorados norte y sur, en manos de España y Francia respectivamente; dio paso a la decepción. Para agravar las cosas, la rebelión de los años 1958-59 y el modo en que fue sofocada no hizo sino incrementar el problema. En las primicias del mandato de Mohamed V el Rif ya alberga un sentimiento de desamparo, en el mejor de los casos, y, en el peor, el de ser combatido. Tiempo después, arreciando los años de plomo de Hasán II, en la década de los ochenta las revueltas en la región, duramente reprimidas, se sitúan en el origen de uno de los discursos más tristemente célebres de la historia del país, en el que el jefe de Estado tilda a los rifeños de *awbach*. Todo este cúmulo de historias no han sido olvidadas, a pesar de la buena voluntad aireada con el advenimiento de Mohamed VI, que multiplica los gestos hacia la región, si bien la concreción de las promesas de desarrollo y reconciliación distan de ser reales. Prueba de ello es, por ejemplo, que los restos de Abdelkrim El Jatabi aún no han sido repatriados, ni parece que ésta sea una prioridad. El hecho de que el héroe del Rif siga enterrado en El Cairo conforma el pensamiento de que la conciliación entre el poder central y el Rif permanece en suspenso. La más nimia de las informaciones provenientes del Rif nos conduce indefectiblemente a todas estas historias, reflejo de tantas heridas no cicatrizadas que han hecho que esta tierra de resistencia se haya convertido en tierra de indignación y cólera.

El repertorio étnico incuestionable, junto con una memoria muy viva, marcada por una historia rica en agravios y desencuentros con el poder central, y la acentuada privación relativa de la región, que tiene en la emigración y la «economía de disidencia» (droga, contrabando) los pilares de su sustento, se ha visto complementado por el trabajo de unas elites amazighes. Éstas, a nivel de todo Marruecos, y de forma específica en el Rif, de forma progresiva, aprovechándose de brechas sistémicas y oportunidades políticas, ya fueran estas reales o percibidas, han ido conformando un auténtico movimiento nacionalista, que ha definido de forma clara los contornos de una «nación amazigh», concurrente con la nación oficial, perfectamente delimitada en sus contornos, hacia afuera, y homogénea en su interior, si bien coherente con particularismos inherentes a tan vasto pueblo. El MCA hace emerger una relectura de la historia y de la realidad social marroquí, que se basa en una cuádruple legitimidad: 1) histórica (autoctonía), 2) jurídica (derechos humanos), 3) antropológica (lengua y cultura bereber) y 4) política (carácter eminentemente democrático, inspirado de su tradición). Las estrategias discursivas de la nación amazigh privilegian su carácter democrático y pluralista, haciendo frente al monopolio de la ideología arabo-musulmana, que se identifica con autoritarismo, arbitrariedad y un modelo de Estado jacobino,



homogeneizador y refractario a la diferencia. En el marco de esta lucha democrática y defensa de valores universales de libertad y pluralismo, la laicidad es una componente central, un principio efectivamente moderno cuyas raíces se hallan en la propia tradición y organización política bereberes, atacando directamente, sin decirlo, a una de las fuentes centrales de legitimidad de la monarquía marroquí, como institución sobre la que se asienta el régimen Majzén.

El discurso nacionalista del MCA es sensible a la situación socioeconómica de las poblaciones bereberes, que son objeto de marginalización. Frente a esta situación de exclusión, actores asociativos sobrepasan el marco de las reivindicaciones puramente identitarias y de calado político, erigiendo en eje central de su batalla la prosperidad material de las poblaciones bereberes. La amazighidad se vincula con cuestiones sociales de diversa índole, tales como el analfabetismo, el desempleo, unas indignas condiciones laborales y de explotación, la exclusión de la mujer, la pérdida de territorios comunales y la paulatina desaparición de medios de subsistencia natural tradicional por mor de una explotación intensiva de éstos por terceros actores vinculados al Estado y a señaladas elites políticas. A partir del modelo de asociación cultural «clásica», los activistas implementan células y organizaciones de desarrollo y defensa de derechos sociales, que permiten anclar la lucha identitaria en un contexto más amplio y, al mismo tiempo, empatizar con la gente, sus necesidades e inquietudes. Este tipo de iniciativas permiten una mejor conexión con las auténticas preocupaciones de las poblaciones berberófonas, que no se reconocían hasta entonces en el discurso más intelectual del MCA, no hallándose particularmente interpeladas por demandas puramente identitarias y políticas mejor adaptadas a perfiles con una mayor formación y para entornos urbanos y semiurbanos. Las acciones sociales abren la puerta a una difusión a mayor escala de la toma de conciencia identitaria hacia contingentes humanos hasta entonces olvidados por los poderes públicos, insiriendo el horizonte de solución en la amazighidad.

El nacionalismo amazigh produce un contradiscurso sobre el sistema político y las representaciones sociales impuestas, que se presenta como alternativa a la ideología araboislamista dominante. Este discurso encuentra sus raíces en el imaginario popular, en la identidad preponderante del país, frente a un Estado que se pretende depositario único de la legitimidad y autenticidad. El movimiento ejerce presión simbólica e ideológica sobre el poder buscando la transformación de las representaciones sociales a favor de la componente amazigh. De la mano de la cuestión lingüística y cultural, la paulatina politización del MCA incide en la necesidad de elaborar un proyecto de sociedad global, plural, democrático, justo, que tome en consideración la marginalización de la componente bereber del país a todos los niveles. El fracaso de las políticas de arabización, el ejercicio autoritario del poder, los límites patentes a la igualdad entre marroquíes, el fracaso de la escuela como mecanismo de promoción social y las iniquidades han contribuido al auge de las reivindicaciones amazighes, hasta el punto de poner públicamente en tela de juicio los fundamentos de la nación marroquí oficialmente formulada y planteando una nación concurrente, la amazigh, como alternativa democrática, libre, plural y justa. Plantando cara al pretendido consenso araboislamista, la nación amazigh invierte la relación simbólica imperante entre árabes y bereberes, y se postula como alternativa real, como modelo adecuado al auténtico contexto del país susceptible de tener repercusiones positivas sobre la realidad política y social.

#### **HIRAK DE LIBERACIÓN NACIONAL: AMENAZA AL PODER SIMBÓLICO DE LA NACIÓN MARROQUÍ**

El colofón del nacionalismo amazigh tiene lugar en el Rif, de la mano del Hirak, momento en que las reivindicaciones identitarias se imbrican congruentemente con demandas de orden político, económico y social, en un contexto harto particular. La muerte de Mohcine Fikri suscita una ola de protestas, reactivas inicialmente, contra la *hogra* y éstas se sitúan en la génesis del Hirak, capaz ulteriormente de organizar y estructurar toda una serie de exigencias. El Hirak se erige en un auténtico actor político por sus prácticas y discursos reivindicativos. Un fenómeno eminentemente local que, no obstante, interpela a marroquíes de otras partes del país y condiciones, así como a la diáspora rifeña. Las malas condiciones socioeconómicas y los procesos de exclusión crean, necesariamente, un descontento individual, pero éste no es siempre susceptible de transformarse en descontento social, expresado de modo colectivo y organizado. A este contexto adverso, al agravio continuado y al sentimiento compartido de abandono por parte de amplias franjas de la población, hay que añadir una propicia estructura de oportunidad política, en un país donde manifestarse es un hecho habitual desde la década de los noventa, y, sobre todo, a una movilización política eficaz, en donde juega un rol central el trabajo discursivo que se apoya sobre unas precondiciones étnicas y una específica memoria histórica. El Hirak ha encontrado en la historia y cultura del Rif, en referentes que le son propios, no importados, un escenario para reafirmar su implicación en la contestación.

El creciente énfasis en considerar los movimientos sociales como fenómenos también culturales, capaces de construir y generalizar identidades colectivas, mundos de sentido, resulta pertinente en lo que atañe al análisis del Hirak del Rif, que ha conferido, en algunos casos de forma intencionada y en otros como resultado de la interpretación que los otros han hecho del movimiento, un significado altamente político a variables culturales, territoriales e históricas. La realidad diferencial del Rif resulta reinterpretada a través de una elaboración mítico-simbólica y de la propia acción política, generando así una suerte de «comunidad imaginaria». Por otra parte, el concepto de «marco interpretativo», como conjunto de creencias colectivas que dotan de sentido a la participación en la acción colectiva, resulta de indudable utilidad para el análisis del Hirak. Estos marcos sintetizan, unas veces de modo intencional a través de «estrategias enmarcadoras», y otras de forma inconsciente como resultado de aquellas (marcos de movilización), los elementos centrales del discurso del movimiento: sentido de injusticia o desigualdad, pertenencia a una identidad colectiva y motivación para la acción política. Los marcos interpretativos no reflejan o expresan una realidad objetiva, sino que, como estrategias retóricas, son instrumentos fundamentales de construcción de la propia diferencia, seleccionando unos rasgos y diluyendo otros, proponiendo unos objetivos políticos y desconsiderando otros. El discurso resulta más motivador cuanto más emocional, específico y delimitador, si bien plantea el inconveniente de una baja inclusividad política y, en último término, circunscribe la acción contestataria al Rif y, de forma más concreta, a la provincia de Alhucemas.

El relato del Hirak se teje mediante la articulación simbólica de marcos interpretativos específicos, que son el resultado de una estrategia enmarcadora consecuente, en términos de «nación rifeña». La lucha se plantea en términos de «liberación nacional», e incluso se postula un horizonte de autodeterminación interna, una efectiva autonomía, pero, al mismo tiempo, tal afirmación no implica abogar por la existencia de una entidad rifeña separada del resto del país sobre la base de un etnicismo diferenciado, ni sembrar la discordia en el seno del pueblo marroquí, ya que el Rif se inscribe dentro de una nación amazigh más amplia, en el seno de una nación marroquí concurrente a la nación oficial. La amenaza de escisión es recurrentemente invocada desde Rabat, que agita el espectro del independentismo, fundamentalmente a través del ministerio de Interior y del ruido que hacen medios y editorialistas afines a las tesis oficialistas, en lo que se podría descifrar un intento de evitar la

propagación de la contestación más allá de los límites del Rif geográfico. En este caso, es el propio régimen quien implanta una diferencia entre «ellos» (rifeños) y «nosotros» (marroquíes), sembrando la discordia entre unos y otros, azuzando el fantasma de la división, que ha acompañado a los bereberes desde la proclamación del dahir de 16 de mayo de 1930. Estas desavenencias que hacen fuertes en redes sociales, donde el frente «lealista» no ve en el Hirak un movimiento de contestación social, con unos fines legítimos, sino una amenaza real y verídica a la nación marroquí tal y como ha sido históricamente planteada, y por tanto desacreditado, por muy noble que sea su causa. La alerta sobre los contornos nacionalistas, en clave rifeña, de las protestas es lanzada por Rabat, que es quien imputa al movimiento el estigma al que el resto del país es tan sensible, el único argumento susceptible de cuajar entre la opinión pública marroquí para desacreditar a los contestatarios y preparar el terreno a una eventual represión. Solo para los menos piadosos de las «verdades» del nacionalismo oficial no existe contradicción alguna en apoyar al Hirak en su dimensión identitaria y, de paso, constituir una alternativa democrática para el conjunto del país, rechazando el autoritarismo, el centralismo jacobino y reconociendo la dimensión amazigh de Marruecos, tal y como consagra la constitución de 2011, una pluralidad que es condición *sine quae non* de su propia unidad, según la concepción del nacionalismo bereber.

El Majzén puede llegar a hacer concesiones de orden social y económico, negando oficialmente que tras la contestación hay mucho más, si bien tales asertos se contradicen con la deriva y prácticas represivas, que pretenden atajar una amenaza que se interpreta como un «levantamiento nacional». Sobre esto Rabat no puede transigir, ceder, ya que se arriesga a poner en peligro los fundamentos sobre los cuales se ha construido el Estado, los pilares sobre los que se sustenta su poder. Las autoridades no pueden satisfacer las reivindicaciones en su conjunto. Hacerlo indicaría que a través de la organización y lucha colectiva nacionalista es posible ganar, animando nuevas reivindicaciones y exigencias, extendiéndose las revueltas a lo largo y ancho de la geografía marroquí, donde son muchas las calamidades acumuladas y las identidades amordazadas. El Hirak solo se dirige al rey y no acepta intermediaciones de ningún tipo, evidenciando la auténtica naturaleza del poder en Marruecos y la «fábula democrática» en la que vive el país desde la alternancia. El cuestionamiento de la política de reconciliación, de la arabidad del país o denunciando la manipulación doctrinaria del islam por parte del Estado, y sus grupos afines, con una finalidad política, afirmando la adhesión de los rifeños a un islam universal y tolerante, en consonancia con los valores humanistas; atacan los fundamentos de este poder, de forma directa. El horizonte de salvación es claro, a saber, la autodeterminación interna, que el Rif sea capaz de conducir su propio destino, que asuma un rol protagonista, a través de la implementación de una real autonomía en un Marruecos auténticamente democrático, justo y plural.

El Hirak de Alhucemas no sería inteligible sin atender al marco geográfico de su alumbramiento, a la particular historia de la región, con una lengua y cultura específicas, muy marcada por sus enfrentamientos contra el poder central, a la rebelión contra la colonización, a la epopeya de Abdelkrim El Jatabi y la experiencia de su República del Rif, a la emergencia del Ejército de Liberación Nacional y a las intrigas para su descabezamiento, al advenimiento de la independencia y las promesas incumplidas, a la represión de 1958-59 conducida por el entonces príncipe heredero, el futuro Hasán II, principal artífice también de los años de plomo bajo su reinado, siendo un momento particularmente trágico la contención de las manifestaciones de 1984 en Nador, pero también en Alhucemas. Una región muy marcada por la injusticia social y la marginación económica, que son la tónica durante décadas, y que han hecho eclosionar y progresar una particular economía que tiene a la emigración, la cultura del cannabis y el contrabando como pilares fundamentales de subsistencia. El advenimiento de

Mohamed VI y las ilusiones de cambio que esto conlleva, junto con la subsiguiente decepción, provocada, más allá de los gestos y el espíritu con el que el rey inaugura esta nueva etapa, por las insuficiencias en el proceso de rehabilitación de la memoria histórica y los altibajos del proceso de transición, que también están muy presentes en el espíritu de los contestatarios. Al igual que las movilizaciones del 20-F, que indujo al régimen a anunciar cambios de calado que, más de un lustro después, aún no se han concretado. Todos los ingredientes que se sitúan detrás del alumbramiento de la nación rifeña que se plasma en toda su amplitud a través del Hirak como movimiento de liberación nacional.







## CRONOLOGÍA

**26 de abril de 1860.** Firma en Tetuán del Tratado de Wad-Ras entre España y el Reino jerifiano de Marruecos que pone fin a la guerra de África. El sultán acepta el pago a Madrid de una indemnización de guerra y se ratifica la presencia española sobre Melilla, los peñones de Vélez de la Gomera y Alhucemas, se aumenta el área de dominio de Ceuta y la cesión de Ifni.

**1882 (o 1883).** Nacimiento de Mohamed Ben Abdelkrim El Jatabi en Ajdir.

**1905.** Creación por el conde de Romanones de la Compañía de Minas del Rif.

**6-7 de abril de 1906.** Celebración de la Conferencia de Algeciras en la que Marruecos queda bajo la tutela de las potencias europeas, preeminentemente francesa, confiriendo a Tánger el estatuto de «ciudad internacional».

**1908.** Revuelta de Mohamed Ameziane (1859-1912), principal referente en aquel entonces de la resistencia rifeña.

**30 de marzo de 1912.** Firma del Tratado de Fez, que establece el Protectorado francés en Marruecos. España establece su Protectorado en el norte, y el sur (Tarfaya), en virtud de los acuerdos franco-españoles adoptados el 27 de noviembre de ese mismo año.

**1921-1926.** Guerra del Rif con Abdelkrim El Jatabi como líder de las huestes rifeñas.

**22 de julio de 1921.** «Desastre» de Annual que precipita la crisis de la monarquía liberal de Alfonso XIII, antesala del golpe de Estado y la dictadura de Miguel Primo de Rivera.

**18 de septiembre de 1921.** Vencido el ejército español, proclamación de la República del Rif.

**1925.** Tras el desembarco militar del 8 de septiembre, se funda Alhucemas, llamada entonces Villa Sanjurjo, en honor al general que comandó la operación.

**26 de mayo de 1926.** Rendición de Abdelkrim El Jatabi ante las autoridades coloniales francesas, que lo deportan a la isla de La Reunión.

**16 de mayo de 1930.** Promulgación del dahir «bereber», que se considera momento fundacional del movimiento nacionalista urbano en Marruecos.

**10 de diciembre de 1943.** Adopción oficial de la denominación Partido del Istiqlal («independencia», en árabe) bajo impulsión de Ahmed Balafrej.

**11 de enero de 1944.** Proclamación del Manifiesto por la Independencia por el Istiqlal.

**1947.** Abdelkrim huye de los franceses en la ciudad egipcia de Puerto Said. El gobierno del rey Faruq I lo acoge como refugiado, instalándose en El Cairo.

**20 de agosto de 1953.** El sultán Moulay Ben Youssef, el futuro Mohamed V, es desposeído de su título por los franceses, condenado al exilio en Madagascar y reemplazado por su primo, Ben Arafa. Inicio de la resistencia urbana contra la colonización.

**2 de octubre de 1955.** Fundación del Ejército de Liberación Nacional que aglutina a la resistencia armada contra el régimen colonial.

**6 de noviembre de 1955.** Acuerdos de La Celle-Saint-Cloud, que prevén el regreso del sultán y la independencia del país. El 16 de noviembre se produce el retorno triunfal de Mohamed V a Marruecos.

**2 de marzo de 1956.** Abolición del Tratado de Fez: independencia de Marruecos. En abril, las autoridades independientes recuperan la zona norte, bajo poder español y en octubre, la ciudad de Tánger. Ifni y Tarfaya se mantienen bajo control de España.

**27 de junio de 1956.** Asesinato del líder del Ejército de Liberación Nacional en el Rif, Abbas Messadi.

**Agosto de 1957.** Mohamed V es proclamado oficialmente rey y su hijo Moulay Hasán como su sucesor.

**Enero de 1958.** Inicio de la operación militar franco-española contra el ELN del sur marroquí, en el Sáhara Occidental.

**1 de abril de 1958.** Acuerdo entre España y Marruecos para la entrega de la provincia de Tarfaya.

**Octubre de 1958.** Inicio de revueltas en el Rif, que serán sofocadas por las FAR durante los meses siguientes.

**11 de noviembre de 1958.** El rey recibe a una delegación de tribus rifeñas

**15 de noviembre de 1958.** Congreso constitutivo del Movimiento Popular.

**6 de noviembre de 1959.** Escisión en el Partido del Istiqlal: creación de la UNFP, de inspiración socialista y antiimperialista, cuyo congreso fundacional tiene lugar en Casablanca.

**1960.** Encuentro en El Cairo entre Mohamed V y Abdelkrim el Jatabi. El rifeño declina la oferta del soberano para regresar a Marruecos con honores.

**26 de febrero de 1961.** Muerte de Mohamed V. Hasán II accede al trono el 3 de marzo de ese mismo año.

**7 de diciembre de 1962.** Adopción de la primera Constitución del Reino de Marruecos a través de un referéndum.

**6 de febrero de 1963.** Abdelkrim El Jatabi muere en El Cairo.

**Julio de 1963.** Arresto de miembros de la UNFP y elementos vinculados al Partido Comunista Marroquí, sospechosos de promover un complot contra el Estado.

**Octubre-noviembre 1963.** «Guerra de las arenas» entre Marruecos y Argelia.

**9 de noviembre de 1963.** Por su oposición a la monarquía, Mehdi Ben Barka es condenado a muerte.

**22-25 de marzo de 1965.** Tras el levantamiento de Casablanca, reprimido duramente por el general Oufkir, se decreta el Estado de emergencia. El rey es investido de plenos poderes.

**29 de octubre de 1965.** Secuestro y desaparición de Mehdi Ben Barka en París.

**Noviembre de 1967.** Ve la luz en Rabat la primera asociación amazigh, la AMREC.

**30 de junio de 1969.** España entrega Ifni a Marruecos.

**10 de julio de 1971.** Primera tentativa de golpe de Estado en el palacio de Skhirat, al sur de Rabat. Sus instigadores son ejecutados.

**16 de agosto de 1972.** Segunda tentativa de golpe de Estado militar auspiciada por el general Oufkir, que aparece muerto.

**14 de abril de 1973.** Revisión restrictiva del código de libertades públicas de 1958.

**10 de mayo de 1973.** Creación del Frente para la Liberación de Saguía El Harma y Río de Oro (Polisario).

**6 de noviembre de 1975.** Marcha Verde hacia el Sáhara Occidental a iniciativa de Hasán II. El 14 de noviembre se firma el acuerdo tripartito de Madrid en virtud del cual España divide el territorio de su provincia saharauí entre Rabat y Nouakchot.

**1978.** Fundación de la Asociación nueva para la cultura y las artes populares (ANCAP), que a partir de 1995 pasa a llamarse Tamaynut.

**1979.** Creación de la Asociación de la Universidad de Verano de Agadir. Al año siguiente se celebra la primera edición de la Universidad de Verano de Agadir, a la que acuden militantes e investigadores amazighes de todo Marruecos.

**Junio de 1981.** Manifestaciones populares contra el alza de los precios de los productos básicos son duramente reprimidas por las autoridades, registrándose cientos de muertos en Casablanca.

**19 de enero de 1984.** En el contexto de las «revueltas del pan» en varios puntos de la geografía marroquí, multitudinarias manifestaciones en Alhucemas pero, sobre todo, en Nador, son violentamente reprimidas.

**Agosto de 1990.** Rabat se posiciona con la fuerza multinacional enviada al Golfo Pérsico. Unas 300.000 personas marchan en Rabat el 3 de febrero de 1991 para mostrar su rechazo.

**1991.** Carta de Agadir, considerada acta de nacimiento oficial del MCA.

**Agosto de 1992.** Hasán II presenta un proyecto de reforma constitucional destinado a «democratizar» el régimen. La reforma es aprobada por referéndum, el 4 de septiembre.

**1993.** Memorando sobre los derechos lingüísticos y culturales amazighes ante la IV Conferencia de Naciones Unidas sobre pueblos autóctonos.

**1 de mayo de 1994.** Represión y encarcelamiento de siete miembros de la asociación Tilelli de Goulmima, en Errachidia. El 20 de agosto de ese mismo año, Hassan II anuncia la introducción del tamazight en la enseñanza primaria.

**13 de septiembre de 1996.** Adopción de una nueva reforma constitucional por referéndum (99,56% de votos favorables) que estatuye una segunda cámara parlamentaria, una cámara alta o de Consejeros, y refuerza las prerrogativas del rey.

**4 de febrero de 1998.** Abderrahman Youssoufi, secretario general de la USFP, es nombrado primer ministro del «gobierno de la alternancia».

**23 de julio de 1999.** Muere Hassan II. Su hijo primogénito, Moulay Mohamed, es entronizado el 30 de julio. El opositor Abraham Serfati es autorizado a volver de su exilio. La familia Ben Barka vuelve a Marruecos, tras 36 años de exilio. Los disturbios que estallan en el Sáhara Occidental son duramente reprimidos y el hombre fuerte del régimen durante las últimas décadas, Driss Basri, es cesado.

**1 de marzo de 2000.** Manifiesto bereber.

**18 de abril de 2001.** Massinissa Guermah resulta muerto tras ser herido de bala por las fuerzas de seguridad argelina en una marcha en Beni-Douala, a proximidad de Tizi Ouzou, desatándose la conocida como «primavera negra».

**17 de octubre de 2001.** Discurso de Ajdir de Mohamed VI, en el que reconoce la dimensión bereber del Reino de Marruecos y anuncia la creación del IRCAM.

**27 de septiembre de 2002.** Elecciones legislativas. El islamista PJD se erige en primera fuerza de oposición.

**16 de mayo de 2003.** Atentados terroristas en Casablanca que se saldan con 45 muertos. El Parlamento adopta una ley antiterrorista, el 28 de mayo. El rey anuncia «el fin de la era del laxismo».

**7 de enero de 2004.** El rey amnistía a 33 prisioneros políticos, entre los que se encuentra el periodista Ali Lmrabet, y anuncia la creación de la IER.

**24 de febrero de 2004.** Terremoto de Alhucemas.

**20 de febrero de 2011.** Manifestaciones multitudinarias del Movimiento del 20-F en diferentes puntos de la geografía marroquí para exigir reformas democráticas.

**9 de marzo de 2011.** Saliendo al paso de las movilizaciones en el país y en el contexto de las denominadas «primaveras árabes», Mohamed VI anuncia la puesta en marcha de una comisión para una revisión constitucional.

**1 de julio de 2011.** Referéndum sobre la reforma constitucional que se salda con un 97,58 % de votos favorables. La nueva carta magna reconoce la cooficialidad del tamazight, si bien en la forma, y en el fondo, se sigue sancionando la supremacía del árabe.

**25 de noviembre de 2011.** Victoria del Partido para la Justicia y el Desarrollo (PJD) en las elecciones legislativas. Por vez primera en la historia un islamista dirige el Gobierno marroquí.

**28 de octubre de 2016.** Mohcine Fikri muere aplastado en el interior de un camión de basura. El 30 de octubre miles de personas acuden a sus funerales en Imzouren.

**Noviembre-diciembre de 2016.** Las manifestaciones se suceden en Alhucemas y en otras localidades rifeñas, con réplicas en Rabat y Casablanca, entre otros, contra la *hogra* y exigiendo justicia.

**5 de enero de 2017.** Las fuerzas del orden intervienen para dispersar una concentración en Alhucemas.

**5 de febrero de 2017.** Enfrentamientos entre manifestantes y fuerzas del orden en Alhucemas causando una treintena de heridos entre las fuerzas de seguridad, según las autoridades.

**26 de marzo de 2017.** Manifestantes atacan a pedradas una residencia policial en Imzouren y prenden fuego en los alrededores del edificio. Se producen 14 arrestos. Dos días después el gobernador es cesado en sus funciones.

**11 de abril de 2017.** El nuevo ministro de Interior, Abdelouafi Laftit, originario del Rif, realiza su primera visita oficial a Alhucemas y deja de manifiesto el compromiso del Estado de «proseguir su enfoque de desarrollo (de la región)», al tiempo que critica, aunque sin nombrarlos, a «quienes pretenden explotar los movimientos de protesta».

**27 de abril de 2017.** De los 11 imputados, la justicia sentencia a penas de entre 5 y 8 meses de cárcel contra siete personas acusadas en el dossier de la muerte de Mohcine Fikri. Una sentencia considerada injusta y que redundará en nuevas manifestaciones.



**Principios de mayo de 2017.** Nasser Zefzafi, líder del Hirak, multiplica las declaraciones para denotar la naturaleza social y económica de las reivindicaciones, el rechazo de pretensiones independentistas y empeño en resistir frente a “los embustes del Estado”.

**26 de mayo de 2017.** Zefzafi irrumpe en una mezquita de Alhucemas durante la oración del viernes. Las autoridades lo acusan de “atentar contra el libre ejercicio del culto religioso”.

**29 de mayo de 2017.** Nasser Zefzafi es detenido junto con otros miembros del Hirak y trasladado a Casablanca. Objeto de una investigación por atentar contra la seguridad interior del Estado y de otros actos criminales, según el fiscal.

**20 de julio de 2017.** «Marcha del millón» en Alhucemas, que se salda con violentos enfrentamientos entre manifestantes y efectivos de seguridad. El balance oficial da cuenta de 72 miembros de las fuerzas del orden heridos y de apenas 11 manifestantes, a consecuencia del uso de gases lacrimógenos.



## REFERENCIAS

- A.M. (7 de junio de 2001). Le Maroc a peur de ses berbères. *Le Soir d'Algérie*.
- Aarab, M. (2001). *Le Rif entre le palais, l'armée de libération et l'Istiqlal*. Fedala.
- Abitbol, M. (2014). *Histoire du Maroc*. Perrin.
- Abrous, D. & Caudot-Hawad, H. (1999). Imazighen du nord au sud: des rispostes diferentes à une même négation. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 91-113.
- Adghirni, A. (2002). Institutionnalisation de l'Année Amazigh. *Le Monde Amazigh*, 14-15(janvier), 19.
- Adnaoui, A. (1987). Aux sources de l'État marocain: Jacques Berque et l'échantillonnage de l'expérience politique au Maroc du XVIIe siècle. *Abhath: revue de Sciences Sociales*, 1, 7-14.
- Africain, J.L. (1896). *Description de l'Afrique. Tierce partie du monde*. Ernest Leroux. 1896.
- Ageron, C.R. (1971). La politique berbère du protectorat marocain de 1913 à 1934. *Revue d'Histoire Moderne & Contemporaine*, 18(1), 50-90.
- Agnouche, A. (1985). *Contribution à l'étude des strategies de legitimisation du pouvoir autour de l'institution califienne: Le Maroc musulman des Idrissides à nos jours* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Hassan II.
- Agrou, R. & Ziri, R.R. (2001). Le berbère, langue de France et d'Europe. *Le Monde Amazigh*, 7(octobre), 9.
- Ahdani, Jassim (8 de agosto de 2018). Au MP, les candidats à la succession de Laenser tardent à se déclarer. *TelQuel*.
- Aherdan, M. (2013). Mémoires 1942-1961. Éditions du Regard.
- Aherdan, M. (2013). Mémoires 1961-1975. Éditions du Regard.
- Aherdan, M. (2014). Mémoires 1975-1999. Éditions du Regard.
- Aherdane, M. (1959). *Discours de M. Aherdane à l'occasion du Congrès constitutif du Mouvement Populaire*. No editado.
- Aït Hammou, A. (2001) Tamazight et démocratie. Réquisitoire ou plaidoyer? *Le Monde Amazigh*, 7(octobre), 11.
- Aït Hammou, A. (2001). L'autopsie d'un cataclysme qui perdure. *Le Monde Amazigh*, 11-12(novembre-décembre), 10.
- Aït Hou, A. (2002). Des armes chimiques pour mater la résistance du héros Abdelkrim El Khattabi *Le Monde Amazigh*, 19-20(avril-mai), 19.
- Aït Mous, F. (2011). Les enjeux de l'amazighité au Maroc. *Confluences Méditerranée*, 3(78), 121-131.
- Aixelà-Cabré, Y. (2017). El activismo nacionalista marroquí (1927-1936). Efectos del protectorado español en la historia del Marruecos colonial. *Illes i Imperis*, 19, 145-168.
- Al Hani, H. (2016). *La presse nationaliste au Maroc 1919-1956*. En A. Ragoug, H. Al Hani & R. Yechouti (coord.). *Protectorat. Concepts et problématiques juridiques* (pp. 5-22). Institut Universitaire de la Recherche Scientifique, Université Mohamed V.
- Al-Jumi, A. (1985). Interférence des champs politique et religieux au Maroc. *Horizons Maghrébins: Le droit à la mémoire*, 5, 44-57.
- Alami, M. (1972). *Allal el Fassi: Patriarche du nationalisme marocain*. Arrisala.

- Ali, A.M. (9 de octubre de 1994). El derecho a un estatuto de autonomía pleno. *Melilla Hoy*, p. 5.
- Alier Montaña, E. (2008). Los «Lieux de mémoire»: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria. *Historia y Grafía*, 31, 165-192.
- Alonso Meneses, G. (1997). La resistencia étnica amazigh (bereber) en el norte de África, desde la prehistoria hasta finales del siglo XX. *África Internacional*, 19.
- Alvarado, D. (2003). Bereberes del norte del Marruecos: del movimiento cultural al político. *VI Congreso de Ciencia Política y de la Administración «Gobernar en Europa, gobernar Europa»*.
- Alvarado, D. (6 de marzo de 2005). Quand la terra no tremola. *Diari Avui*, p. 35.
- Alvarado, D. (27 de marzo de 2005b). Alain Mahé, especialista en antropología jurídica i política del Magreb: «El que va sacsejar el monolitisme polític a Algèrie és el moviment cultural berber». *Diari Avui*, p. 14.
- Alvarado, D. (5 de mayo de 2005c). Les audiències de víctimes dels «anys de plom» fracassen al Rif. *Diari Avui*, p. 14.
- Alvarado, D. (21 de mayo de 2005d). Violenta repressió d'una marxa veïnal al Rif. *Diari Avui*, p. 8.
- Alvarado, D. (30 de junio de 2005e). Belaid Abrika, líder del moviment ciutadà de la Cabília algeriana: «Els poders públics han entès ara que el fet amazic existeix». *Diari Avui*, p. 10.
- Alvarado, D. (1 de julio de 2005f). La nació amazigh veu la llum a Barcelona. *Diari Avui*, p. 10.
- Alvarado, D. (31 de octubre de 2005g). Omar Azziman, embajador de Marruecos en España: «Hemos hecho avances gigantescos en el respeto a los derechos humanos». *Tiempo de Hoy*, pp. 56-59.
- Alvarado, D. (21 de diciembre de 2005h). Abdesslam Boutayeb: «La lluita contra la impunitat al Marroc és imprescindible». *Diari Avui*, p. 16.
- Alvarado, D. (26 de diciembre de 2005i). Marruecos: la revolución bereber. *Tiempo de Hoy*, pp. 66-68.
- Alvarado, D. (2005j). La stratégie politique des berbères marocains. *IV Congrès de la Confédération Européenne d'Associations de Science Politique*.
- Alvarado, D. (2006). *A identidade no Magreb: O movimento cultural amazigh de Marrocos*. *Tempo Exterior*, 12, 53-62.
- Alvarado, D. (6 de enero de 2006b). Saïd Sadi, secretario general de la Reagrupación por la Cultura y la Democracia: «Bouteflika és un déspota arcaic que vol el partit únic». *Diari Avui*, p. 14.
- Alvarado, D. (11 de enero de 2006c). L'efecte Mohamed VI s'esvaeix lentament. *Diari Avui*, p. 16.
- Alvarado, D. (7 de enero de 2006d). El Estado marroquí pedirá perdón a las víctimas de la represión de Hasán. *La Voz de Galicia*, p. 23.
- Alvarado, D. (5 de febrero de 2006e). Saâd Eddine El Othmani, secretario general del PJD: «El Marroc necessita un govern fort i homogeni per fer reformes». *Diari Avui*, p. 20.
- Alvarado, D. (20 de febrero de 2006f). Per la llibertat d'expressió. *Diari Avui*, p. 47.
- Alvarado, D. (31 de marzo de 2006g). Abdallah Saâf: «El poble marroquí no té la impressió d'oprimir el sahrauí». *Diari Avui*, p. 16.
- Alvarado, D. (2006h). La identitat al Magrib com a vector de contestació. El moviment cultural amazic al Marroc. *El contemporani*, 33-34(gener-desembre), 71-77.

- Alvarado, D. (2006i). Bereberes de Marruecos: entre apocalípticos e integrados. *VII Congreso de Ciencia Política y de la Administración «Democracia y buena gobernanza»*.
- Alvarado, D. (2007). La guerra bruta d'Espanya al Rif. *Sapiens*, novembre, 38-45.
- Alvarado, D. (2009). L'alternative berbère au Maroc: Le cas marocain ou la culture comme alibi. En Vv.aa. *Les amazighs aujourd'hui, la culture berbère* (pp. 201-201). IEMed.
- Alvarado, D. (2009b). Mohamed VI, año X: mito y realidad de la transición marroquí. *Notes internationals CIDOB*, 54.
- Alvarado, D. (2010). *La yihad a nuestras puertas. La amenaza de Al Qaeda en el Magreb Islámico*. Akal.
- Alvarado, D. (2011). L'ombre du Palais. En J. Medeiros (dir.). *Le mondial des nations. 30 chercheurs enquêtent sur l'identité nationale* (pp. 83-104). Choiseul.
- Alvarado, D. (2012). Independent Azawad: Tuaregs, Jihadists and an Uncertain Future for Mali. *Notes Internationals Cidob*, 05.  
[https://www.cidob.org/en/publications/publication\\_series/notes\\_internacionals/n1\\_54](https://www.cidob.org/en/publications/publication_series/notes_internacionals/n1_54)
- Alvarado, D. (2013). Los orígenes no tan independientes del RNI. *Atalayar entre dos orillas*, 8(diciembre-enero), 20-26.
- Alvarado, D. (2013b). Crisis de gobierno en Marruecos: ¿quién manda aquí? *Notes internationals CIDOB*, 192.
- Alvarado, D. (2016). Marrocos: entre a transición sen fin e a encrucillada das lexislativas. *Tempo Exterior*, 32(xaneiro-xuño), 35-55.
- Alvarado, D. (2017). *Rif. De Abdelkrim a los indignados de Alhucemas*. Catarata.
- Alvarado, D. (10 de mayo de 2017b). Marruecos: las maniobras de Palacio. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/marruecos-las-maniobras-palacio/>
- Alvarado, D. (5 de julio de 2017c). Los indignados del Rif. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/los-indignados-del-rif/>
- Alvarado, D. (20 de julio de 2017d). La nueva diplomacia de Mohamed VI. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/la-nueva-diplomacia-mohamed-vi/>
- Alvarado, D. (14 de junio de 2018). El boicot que denuncia los vínculos entre política y negocios en Marruecos. *Esglobal*. <https://www.esglobal.org/el-boicot-que-denuncia-los-vinculos-entre-negocios-y-politica-en-marruecos/>
- Alvarado, D. (5 de junio de 2018b). Francia en manos de Mohamed VI. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/francia-en-manos-de-mohamed-vi/>
- Alvarado, D. (10 de enero de 2019). Argelia y Marruecos: reconciliación imposible. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/argelia-y-marruecos-reconciliacion-imposible/>
- Alvarado, D. (10 de julio de 2019b). La mili sale al rescate de la juventud en Marruecos. *Esglobal*.  
<https://www.esglobal.org/la-mili-sale-al-rescate-de-la-juventud-en-marruecos/>
- Álvarez Ossorio, I., Ketiti, A., Cerrolaza, E. & García-Luengos, J. (2013). *Sociedad civil y transiciones en el norte de África*. Icaria.
- Amparán, A.C. (2006). El análisis de los marcos en la sociología de los movimientos sociales. Universidad Autónoma Metropolitana.
- Anderson, B. (1983). *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso
- Aouad, M. & Awad, M. (2006). *Les trente glorieuses ou l'âge d'or du nationalisme Marocain 1925-1955. Témoignage d'un compagnon de Mehdi Ben Barka*. LPL.
- Aouchar, A. (2002). *Colonisation et campagne berbère au Maroc*. Afrique Orient.

- Aourid, H. (1999). *Le substrat culturel des mouvements de contestation au Maroc. Analyse des discours islamiste et amazigh* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Mohamed V.
- Aourid, H. (2014). Makhzen et Amazighs: une relation ambiguë. *Zamane*, 40(mars), 50-53.
- Aourid, H. (2016). *Les origines sociales et culturelles du système politique marocain*. Tusna.
- Arehmouch, A. (2001). *Droits coutumiers amazighs*. Rabat.
- Aremouch, A. (2006). *Code des droits positifs amazigh*. Rabat.
- Arkoun, M. (1985). *La pensée arabe*. Presses Universitaires de France.
- Arkoun, M. (1996). Lenguas, sociedad y religión en el Magreb independiente. En M.A. Roque (ed.). *Las culturas del Magreb: Antropología, historia y sociedad* (pp. 97-127). Icaria.
- Armstrong, J. (1982). *Nations before Nationalism*. North Carolina University Press.
- Armstrong, J.A. (2000). Nations before nationalism. En J. Hutchinson & A.D. Smith *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (pp. 216-243). Routledge.
- Aruffo, A. (2002). *El mundo islámico: De Mahoma a hoy*. Editorial Popular.
- Ashford, D.E. (1961). *Political change in Morocco*. Princeton University Press.
- Aspinion, R. (2008). *Contribución al estudio del derecho consuetudinario bereber marroquí. Estudio sobre las costumbres de las tribus Zayan*. IRCAM.
- Attia, S. (1 de octubre de 2018). Mohand Laenser élu pour la neuvième fois à la tête du Mouvement populaire. *Jeune Afrique*.
- Aubin, E. (1913). *Le Maroc d'aujourd'hui*. Armand Colin.
- Augustin, B. & Moussard, P. (1924). Arabophones et berberophones au Maroc. *Annales de Géographie*, 33(183), 267-282.
- Ayache, G. (1997). *La guerre du Rif*. L'Harmattan.
- Ayache, G. (1968). Le sentiment national dans le Maroc du XIX<sup>e</sup> siècle. *Revue Historique*, CCXL, 393-410.
- Ayache, G. (1979). *Origines de la guerre du Rif*. Smer.
- Ayache, G. (1996). *La guerre du Rif*. L'Harmattan.
- Ayache, G. et al. (ed.) [1976]. *Abd el-Krim et la république du Rif. Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques; 18-20 janvier 1973*. François Maspéro. <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k3331709k/f40.double>
- Azaykou, A. (2002). *Histoire du Maroc ou les interprétations possibles*. Centre Tarik Ibn Ziad.
- Azergui, L. (2006). *Aghrum n ihaqqaren* (El pan de los cuervos). IDGL.
- Azergui, L. (2011). *Le Maroc face à l'islamisme*. Edilivre.
- Aziza, M. (1993). Contribución al estudio de la emigración rifeña a Argelia, 1952-1956. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.) *Amazigh-Tamazight: debate abierto* (pp. 165-181). Centro asociado de la UNED-Melilla.
- Aziza, M. (2003). *La sociedad rifeña frente al Protectorado español de Marruecos (1912-1956)*. Bellaterra.
- Ba Mohammed, N. (1997). Un constitutionnalisme ambivalent: Le cas du Maroc, pluralisme et idéologie unanimitaire. En Saaf, A. (dir.). *Représentation, médiation, participation dans le système politique marocain*. Najah El Jadid.
- Badie, B. (1992). *L'État importé: L'occidentalisation de l'ordre politique*. Fayard.
- Badiha, N. (2014). *La mémoire et ses usages: le cas du Rif* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Hassan II.
- Bahi, M.A. (31 de julio de 2006). Le cheikh Abou Chouaïb Doukkali: Combattre le charlatanisme par la religion. *La Gazette du Maroc*.
- Balfour, S. (2002). *Abrazo mortal: De la guerra colonial a la guerra civil en España y Marruecos, 1909-1939*. Península.



- Banna, M. (21 de agosto de 1994). Hassan II estime impéretif l'enseignement du berbère. *Le Monde*.
- Barea, A. (1993). *La ruta*. Plaza & Janes.
- Bartolini, S. (2000). *The Political Mobilization of the European Left*. Cambridge University Press.
- Basset, R. (1887). *Manuel de langue kabyle (dialecte zouaoua), grammaire, bibliographie, chrestomathie et lexique*. Maisonneuve & Leclerc.
- Basset, R. (1894). *Études sur les dialectes berbères*. Lérout.
- Basset, R. (1899). *Étude sur les dialectes berbères du Rif Marocain*. Lérout.
- Baudouin, D., Ferrié, J.N. & Omary, K. (2012). Maroc: Des réformes substantielles et conservatrices. *Oasis*, 15, 41-45.
- Bauer y Landauer, I. (1949). La sociedad bereber. *Cuadernos de Estudios Africanos*, 6, 61-68.
- Beau, N. & Graciet, C. (2006). *Quand le Maroc sera islamiste*. La Découverte.
- Bekraoui, M. (2012). À l'école du nationalisme. *Zamane*, 17(mars), 66-71.
- Belal, Y. (2012). *Le cheikh et le calife. Sociologie religieuse de l'islam politique au Maroc*. Tarik Éditions.
- Belal, Y. (2013). L'Islam politique au Maroc. *Pouvoirs*, 145, 71-81.
- Belouchi, B. (2002). *Portraits d'hommes politiques au Maroc*. Afrique Orient.
- Ben Attou, M. (2006). Périphérie urbaine et migration dans les pré-Sahara marocain, Ifni: une petite ville de la pêche à l'émigration clandestine. *Dirassat*, 12.
- Ben Barka, B. (coord.) [2007]. *Mehdi Ben Barka en héritage: de la Tricontinentale à l'altermondialisme*. Tarik Éditions.
- Ben Lahcen, M. (2003). *Moha ou Hamou Zayani. L'âme de la résistance marocaine à la pénétration militaire française dans le Moyen Atlas (1908-1921)*. Fez.
- Ben Lahcen, M. (2005). Moha ou Hamou Azaï : Une grande figure de la résistance nationale marocaine (1908-1921). En M. Hammam & A. Salih (coord.). *La résistance marocaine à travers l'histoire ou le Maroc des résistances*. IRCAM.
- Ben Youssef, M. (1952). Discours du Trône du 18 novembre 1952.
- Benaddi, H. (2000). *Réflexion sur la transition démocratique au Maroc*. Centre Tarik Ibn Ziyad.
- Benchenane, M. (1983). L'armée marocaine. *Les Armées africaines*, 55-74.
- Bendford, R.D. & Snow, D. (2000). Framing Processes and Social Movements. *Annual Review of Sociology*, 26, 611-639.
- Bendourou, O. (1986). *Le pouvoir exécutif au Maroc depuis l'indépendance*. Publisud.
- Bendourou, O. (2000). *Le régime politique marocain*. Dar Al Qalam.
- Bendourou, O. (2004). *Libertés publiques et État de droit au Maroc*. Friedrich Ebert Stiftung.
- Bendourou, O. (2007). La nouvelle loi marocaine relative aux partis politiques. *L'Année du Maghreb*, II, 293-301.
- Bendourou, O. (2011). *Droit constitutionnel et institutions politiques*. Bouregreg.
- Bendourou, O. (2012). La nouvelle Constitution marocaine du 29 juillet 2011. *Revue française de droit constitutionnel*, 3(91), 511-535.
- Bendourou, O. (2014). Les droits de l'homme dans la constitution marocaine de 2011: débats autour de certains droits et libertés. *La Revue des droits de l'homme*, 6.  
<http://journals.openedition.org/revdh/907>
- Bendourou, O., El Mossadeq, R. & Madani, M. (coord.) [2014]. *La nouvelle Constitution marocaine à l'épreuve de la pratique*. Friedrich Ebert Stiftung – La Croisée des Chemins.
- Beneitez Cantero, V. (1952). *Sociología marroquí*. Alta Comisaría de España en Marruecos.

- Benhlal, M. (2005). *Le collège berbère d'Azrou. La formation d'une élite berbère civil et militaire au Maroc*. Karthala-Iremam.
- Benjelloun, A. (1988). *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien*. Okad.
- Benjelloun, A. (1988b). Spécificités du mouvement nationaliste marocain dans l'ancienne zone d'influence espagnole au Maroc. *Abhath. Cahiers marocains de recherche en Sciences Sociales*, 2-3, 65-86.
- Benjelloun, A. (1990). *Approches du colonialisme espagnol et du mouvement nationaliste marocain dans l'ex-Maroc khalifien*. Saint-Germain.
- Benjelloun, A. (1993). *Pages d'histoire du Maroc: Le patriotisme marocain face au protectorat espagnol*. El Maarif El Jadida.
- Benjelloun, A. (2001). *Colonialisme et nationalisme*. Okad.
- Benjelloun, M.O. (1986). *Le débat culturel au Maroc: la question de l'identité marocaine* [Tesis de doctorado no publicada]. Université de Toulouse.
- Benjelloun, M.O. (2002). *Projet national et identité au Maroc. Essai d'anthropologie politique*. Eddif & L'Harmattan.
- Benjelloun, T. (1996). El imaginario en las sociedades magrebíes. En M.A. Roque (ed.). *Las culturas del Magreb: Antropología, historia y sociedad* (pp. 155-169). Icaria.
- Bennani-Chraïbi, M. (1994). *Soumis et rebelles les jeunes au Maroc*. Le Fennec.
- Bennani-Chraïbi, M. (1999). L'ouverture d'une brèche. Les événements du 14 décembre 1990 et de la guerre du Golfe au Maroc. En D. Le Sout & M. Rollinde (eds.). *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb* (pp. 127-135). Karthala.
- Bennani-Chraïbi, M. & Fillieule, O. (eds.) [2004]. *Resistencia y protestas en las sociedades musulmanas*. Bellaterra.
- Bennani-Chraïbi, M., Catusse, M. & Santucci, J.C. (dir.) [2004]. *Scènes et coulisse de l'élection au Maroc. Les législatives 2002*. Iremam – Karthala.
- Benoist-Méchin, J. (2010). *Histoire des Alaouites*. Perrin.
- Bensbia, N. (1996). *Pouvoir et politique au Maroc. Du rejet à l'alternance*. Média Stratégie.
- Bentahar, M. (2005). *La coutume au Maroc, simple phénomène social ou véritable source normative?* En H. Ouazizi y L. Aït Bahcine (coord.). *Droit et société au Maroc*. IRCAM.
- Benyounès, A. (1997). *Berbères hier et aujourd'hui*. Vérité Rhône-Alpes.
- Beramendi, J., Máiz, R., Núñez Seixas, X.M. (eds.) [1994]. *Nationalism in Europe. Past and Present*. Universidade de Santiago de Compostela.
- Berdouzi, M. (1987). *Problèmes d'interprétation et fondements conceptuelles des approches anglo-américaines concernant le Maroc. Études d'un corpus d'anthropologie et de sciences politiques* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Mohamed V.
- Berdouzi, M. (2012). *Structures du Maroc précolonial. Critique de Robert Montagne*. La Croisée des Chemins.
- Bernard, A. & Moussard, P. (1924). Arabophones et berbérophones au Maroc. *Annales de Géographie*, 33(183), 267-282.
- Berque, J. (2001). *Le Maghreb entre deux guerres*. Cérès.
- Beurdeley, L. (2014). *Le Maroc, un royaume en ébullition*. Non Lieu.
- Biarnay, S. (1917). *Étude sur les dialectes berbères du Rif : lexique, textes et notes de phonétique*. Faculté de lettres d'Alger.
- Bidwel, R. (1973). *Morocco Under Colonial Rule*. Frank Cass.
- Blanco Izaga, E. (1946). Política Africana. *Cuadernos de Estudios Africanos*, 1, 43-56.

- Boetsch, G. & Ferrie, J.N. (1989). Le paradigme Berbère: Approche de la logique classificatoire des anthropologues français du XIXe siècle. *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 1(3-4), 257-275.
- Bouaziz, M. (2014). Un scissionnisme chronique. *Zamane*, 42(mai), 30-33.
- Bouaziz, M. (2015). Le dahir qui a tout changé. *Zamane*, 56(juillet), 8-12.
- Boudhan, M. (1995). L'arabisation de l'enseignement: un subterfuge pour préserver les privilèges de classe. *Tifinagh*, 7(septembre).
- Boudhan, M. (1998). Le «Dahir Berbère»: mythe ou réalité? *Tifinagh*, 13(marzo), 111-114.
- Bouhjar, A. (2012). De la langue du terroir à une langue au pouvoir: officialisation de la langue amazighe (berbère) au Maroc. *Lengas*, 71, 29-40. <https://doi.org/10.4000/lengas.343>
- Bouissef Rekab, D. (2005). *La tyrannie ordinaire: lettres de prison*. Tarik.
- Boukhari, A. (2005). *Raisons d'Etats: Tout sur l'affaire Ben Barka et d'autres crimes politiques au Maroc*. Éditions Maghrébines.
- Boukous, A. (1995). *Société, langues et cultures au Maroc. Enjeux symboliques*. Université Mohamed V.
- Boukous, A. (1996). Les paradigmes culturels au Maroc. *Awal*, 13, 3-20.
- Boukous, A. (1999). La langue et la culture amazighes: entre la plénitude du fait et la vacuité du droit. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 17(été), 22-29.
- Boukous, A. (2002). Le droit à l'éducation en amazighe. *Le Monde Amazigh*, 18 (octobre), 11.
- Boukous, A. (dir.) [2009]. *L'enseignement de l'amazighe: genèse, état des lieux et horizons*. IRCAM.
- Boulahcen, A. (2003). Disparités sociolinguistiques et socioculturelles du système éducatif au Maroc. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 27/28(été/automne), 105-110.
- Boumekla, M. (2002). Yennayer: Tout ce que vous avez toujours voulu savoir. *Le Monde Amazigh*, 14-15(janvier), 18.
- Bourgent, M.N., Lepetit, B., Nordman, D. & Sinarellis, M. (dir.) [1998]. *L'invention scientifique de la Méditerranée: Égypte, Morée, Algérie*. EHESS.
- Bourquia, R. & Gilson Miller, S. (1999). *In the Shadow of the Sultan*. Cambridge University Press.
- Bourquia, R. (1991). L'Etat et la gestion symbolique au Maroc précolonial. En R. Bourquia & N. Hopkins (ed.). *Le Maghreb: approches des mécanismes d'articulation* (pp. 137-151). Al Qalam.
- Bourquia, R. (1999). The cultural legacy of power in Morocco. En B. Rahma & S. Gilson Miller (ed.). *In the Shadow of the Sultan: culture, power and politics in Morocco* (pp. 243-258). Harvard Center for Middle Eastern Studies.
- Brass, P. (1991). *Ethnicity and Nationalism*. Sage.
- Bréchon, P. (1999). *Les partis politiques*. Montchretien.
- Breuilly, J. (1990). *Nacionalismo y Estado*. Pomares Corredor.
- Brouksy, L. (2006). *Les Berbères face à leur destin*. Bouregreg.
- Brown, K. (1973). The impact of the Dahir Berber in Salé. En E. Gellner & C. Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* (pp. 201-216). Duckworth.
- Brown, K.L. (2001). *Les gens de Salé. Les Slawis : traditions et changements de 1830 à 1930*. Eddif.
- Brubaker, R. (1996). *Nationalism Reframed*. Cambridge University Press.
- Brumberg, D. (2002). Democratization in the Arab World? The Trap of Liberalized Autocracy. *Journal of democracy*, 13(4), 56-68.
- Brumberg, D. (2003). *Moyen Orient L'enjeu démocratique*. Éditions Michalon.
- Buchanan, A. (1991). *Secession Boulder*. Westview

- Budhan, M. (23 de septiembre de 1993). L'enseignement du tamazight: Les raisons et les dérives d'une marginalisation. *Al Bayane*, p. 7.
- Camau, M. (1978). *Pouvoirs et institutions dans les pays du Maghreb*. Cérès.
- Camps, G. (1980). *Berbères, aux marges de l'histoire*. Editoriale des Hespérides.
- Camps, G. (1995). *Les Berbères : Mémoire et identité*. Errance.
- Camps, G. (1995). *Les Berbères: mémoire et identité*. Errance.
- Camps, G. (1996). Los bereberes, ¿mito o realidad ?. En M.A. Roque (ed.). *Las culturas del Magreb: antropología, historia y sociedad* (pp. 41-73). Icaria.
- Camps, G. (1998). *Berbères aujourd'hui*. L'Harmattan.
- Camps, G. (1998). *Los bereberes: de la orilla del Mediterráneo al límite meridional del Sáhara*. Icaria.
- Cañete, C. (2006). La Antigüedad en la comisión de exploración científica de Argelia (s. XIX): variabilidad para un fin común. *Al-Andalus Magreb. Estudios árabes e islámicos*, 13, 43-68.
- Carré, O. (1996). *Le nationalisme arabe*. Payot.
- Catusse, M. (2008). *Le temps des entrepreneurs? Politique et transformation du capitalisme au Maroc*. Maisonneuve e Larose-IRMC.
- Catusse, M. (2013). Au-delà de l'opposition à Sa Majesté: mobilisations, contestations et conflits politiques au Maroc. *Pouvoirs*, 2(145), 31-46.
- Cefaï, D. (2003). Le souk de Sefrou. Analyse Culturelle d'une forme sociale. En C. Geertz. *Le Souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar* (pp. 7-53). Bouchène.
- Cembrero, I. (2006) *Vecinos alejados. Los secretos de la crisis entre España y Marruecos*. Galaxia Gutenberg.
- Chaarani, A. (2004). *La mouvance islamiste au Maroc. Du 11 septembre 2011 aux attentats de Casablanca du 16 mai 2003*. Karthala.
- Chafik, M. (2000). *Manifeste berbère*. [http://www.mondeberbere.com/chafik\\_manifeste-berbere.html](http://www.mondeberbere.com/chafik_manifeste-berbere.html)
- Chafik, M. (2004). Le vécu individuel d'une appartenance identitaire pluridimensionnelle. *Prologues: revue maghrébine du libre*, 29-30, 13-24.
- Chahir, A. (2011). *Qui gouverne le Maroc? Étude sociologique du leadership politique local*. Centre Marocain des Sciences Sociales – Konrad Adenauer Stiftung.
- Chaker, S. (11 de julio de 1998b) Pour l'autonomie linguistique de la Kabyle. *Le Monde*, p. 11.
- Chaker, S. (1982). Réflexions sur les Études Berbères pendant la période coloniale (Algérie). *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 34, 81-89.
- Chaker, S. (1989). *Berbères aujourd'hui*. L'Harmattan.
- Chaker, S. (1994). El bereber en el Magreb, una marginación dos veces milenaria. En R. Raha Ahmed (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)* [pp. 105-116]. La Gioconda.
- Chaker, S. (1998). *Berbères aujourd'hui (Berbères dans le Maghreb contemporain)*. L'Harmattan.
- Chaker, S. (1998b). *Berbères aujourd'hui*. L'Harmattan.
- Chaker, S. (dir.) [1998c]. *Langues et pouvoirs: de l'Afrique du Nord à l'Extrême Orient*. Edisud.
- Charqi, M. (2003). *L'émir guerrillero*. Beni Snassen.
- Charqi, M. (2004). Histoire, fonctions, contraintes et perspectives du droit au Maroc. *Le Monde Amazigh*, 48, 3.
- Charqi, M. (2005). L'actualité de la vision politique de Mohamed Abdelkrim El Khattabi. *Le Monde Amazigh*, 63(août), 14.



- Charqi, M. (2014). *Armes chimiques de destruction massive sur le Rif. Histoire, effets, droits, préjudices et réparations*. Beni Snassen.
- Chekroun, M. (1990). *Jeux et enjeux au Maroc*. Okad.
- Chekroun, M. (1992). Société civile, religion civile et lien social au Maroc. En N. El Aoufi (ed.). *La société civile au Maroc* (pp. 33-41). SMER.
- Cherifi, R. (1987). *Recherche sur l'État marocain: continuités et ruptures* [Tesis de Tercer Ciclo no publicada]. Universidad Hassan II.
- Cherifi, R. (1988). *Le Makhzen politique au Maroc: hier & aujourd'hui*. Afrique Orient.
- Chtatou, M. (2003). La notion d'appartenance tribale chez les rifains. *Le Monde Amazigh*, 31(février), 10-15.
- Cline, Walter B. Nationalism in Morocco. *The Middle East Journal*, 1(1), 18-28.
- CMA (1995). *Histoire et objectifs du Congrès Mondial Amazigh*. Saint-Rome de Dolan, (Lozère, France). No editado.
- Collignon, R. (1887). Étude sur l'ethnographie générale de la Tunisie. *Bulletin de géographie historique et descriptive*, 181-353.
- Colonna, F. (1996). Radiographie d'une société en mouvement. *Maghreb-Machrek*, 154(oct-déc), 3-15.
- Congrès Mondial Amazigh (2004). *Rapport alternatif du CMA: Les Amazighs du Maroc: un peuple minorisé*. Comité des Nations Unies por les Droits de l'Homme. 82ème session, Genève, du 18 octobre au 5 novembre.
- Connor, W. (1994). *Ethnonationalism*. Princeton University Press.
- Courcelle-Labrousse, V. & Marmié, N. (2008). *La guerre du Rif: Maroc 1921-1926*. Tallandier.
- Cubertafond, B. (1997). *Le système politique marocain*. L'Harmattan.
- Cubertafond, B. (2001). *La vie politique au Maroc*. L'Harmattan.
- Dabène, O., Geisser, V. & Massardier, G. (dir.) [2008]. *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXIe siècle*. La Découverte.
- Dahir n° 1-01-299 du 17 octobre 2001 portant la création de l'Institut royal de la culture amazighe. <http://www.ircam.ma/?q=fr/node/4668>
- Dahir n° 1-06-18 du 14 février 2006 portant la promulgation de la loi n° 36-04 relative aux partis politiques.
- Dalle, I. (2001). *Le Règne de Hassan II (1961-1999). Une espérance brisée*. Maisonneuve & Larose.
- Dalle, I. (2004). *Les trois rois. La monarchie marocaine de l'indépendance à nos jours*. Fayard.
- Daoud, Z. (1999). *Abdelkrim. Une épopée d'or et de sang*. Séguier.
- Daoud, Z. (2004). *Abdelkrim le héros du Rif*. Yomad.
- Dawod, H. (dir.) [2004]. *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam*. Armand Colin.
- De Boer, S. (2005). *Années de plomb: chronique d'une famille marocaine 1913-1999*. Le Fennec.
- De Foucauld, M. (1888). *Reconnaissance au Maroc, 1883-1884*. Challamel.
- De la Mata, R. (2001). *Origen y dinámica del colonialismo español en Marruecos*. Ciudad Autónoma de Ceuta.
- De Larramendi, M.H. & López García, B. (coord.) [1996]. *Sistemas políticos del Magreb actual*. Mapfre.
- De Madariaga, M.R. (1999). *España y el Rif. Crónica de una historia casi olvidada*. Ciudad Autónoma de Melilla-UNED.
- De Madariaga, M.R. (2005). *En el barranco del lobo: Las guerras de Marruecos*. Alianza.
- De Madariaga, M.R. (2009). *Abd-El-Krim El Jatabi: La lucha por la independencia*. Alianza Editorial.



- De Madariaga, M.R. (2013). *Marruecos, ese gran desconocido. Breve historia del Protectorado español*. Alianza.
- De Madariaga, M.R. (2015). *Los moros que trajo Franco. La intervención de tropas coloniales en la guerra*. Alianza.
- De Madariaga, M.R. (2017). *Historia de Marruecos*. Catarata.
- De Madariaga, M.R. & Lázaro Ávila, C. (2003). La guerra química en el Rif (1921-1927): estado de la cuestión. *Revista Historia* 16, 324(abril), 50-85.
- De Paradis, V. (1838). *Dictionnaire de la langue berbère expliqué en français et en idiome barbaresque, précédé d'une grammaire berbère*. Bibliothèque Nationale.
- De Ruiter, J.J. (2001). Le choix de la langue dans l'enseignement en langue et culture d'origine marocaines aux Pays-Bas. *Le Monde Amazigh*, 7(octobre), 3-9.
- Del Pino, D. (1990). *Marruecos entre la tradición y el modernismo*. Universidad de Granada.
- Della Porta, D. (1995). *Social Movements, Political Violence and the State*. Cambridge University Press.
- Della Porta, D. (2014). *Methodological Practices in Social Movement Research*. Oxford University Press.
- Della Porta, D. (2014b). Social Movement Studies and Methodological Pluralism: An Introduction. En D. Della Porta (ed.). *Methodological Practices in Social Movement Research* (pp. 1-20). Oxford University Press.
- Della Porta, D. & Diani, M. (2011). *Los movimientos sociales*. Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Della Porta, D. & Reiter, H. (1998). Introduction: The Policing of Protest in Western Democracies. En D. della Porta & H. Reiter (eds.). *Policing Protest: The Control of Mass Demonstrations in Western Democracies* (pp. 1-32). The University of Minnesota Press.
- Della Porta, D. & Reiter, H. (eds.) [1998]. *Policing Protest: The Control of Mass Demonstrations in Western Democracies*. The University of Minnesota Press.
- Dencœur, G. & Gateau, L. (1995). L'essor des associations au Maroc: à la recherche de la citoyenneté. *Maghreb Machrek*, 150(oct-déc), 19-39.
- Desrues, T. (2012). Le Mouvement du 20 février et le régime marocain: contestation, révision constitutionnelle et élections. *L'année du Maghreb*, VIII, 359-389. <https://doi.org/10.4000/anneemaghreb.1537>
- Deverdun, G. (1956). *Inscriptions arabes de Marrakech*. Rabat.
- Díaz Fernández, J. (2013). *El blocao*. Ediciones del viento.
- Díez Medrano, J. (1999). *Naciones divididas*. CIS.
- Direche, K. (2018). 1980-2001: les printemps berbères. *Les collections de l'Histoire*, 78, 72-75.
- Djaït, H. (1996). Las culturas magrebíes a través de la historia. En M.A. Roque (ed.). *Las culturas del Magreb: Antropología, historia y sociedad* (pp. 73-96). Icaria.
- Donnet, J. (1995). Renaissance berbère au Maroc. *Le Monde Diplomatique*, janvier, 18.
- Doutte, E. (1903). Les Marocains et la société marocaine. *Revue générale des sciences pures et appliquées*, XIX, 190-208 & 258-274.
- Duclos, L.J. (1973). The Berbers and the rise of Moroccan nationalism. En E. Gellner & C. Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* (pp. 217-230). Duckworth.
- Dukhli, L. (2009). *Une génération d'intellectuels arabes. Syrie et Liban (1908-1940)*. Karthala-IISM.
- Dupont, A.L. (2009). Nahda, la renaissance arabe. *Le Monde Diplomatique*, août.

- Dwyer, K. (1982). *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. The Johns Hopkins University Press.
- Earl, J., Soule, S. & McCarthy, J. (2003). Protest Under Fire? Explaining the Policing of Protest. *American Sociological Review*, 68, 581-606.
- Editorial ALM (7 de abril de 2005). IRCAM: Un bilan mitigé pour 2004. *Aujourd'hui Le Maroc*.
- Edwards, B. & McCarthy, J.D. (2004). Resources and Social Movement Mobilization. En D.A. Snow, S.A. Soule & H. Kriesi (ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 116-152). Blackwell Publishing.
- El Alami, M. (1972). *Allal El Fassi. Patriarche du nationalisme marocain*. Arrissala.
- El Amouri, H. (dir.) [2014]. *Le Printemps arabe, quels effets sur les relations intermaghrébines?* REMALD.
- El Fassi, A. (1948). *Los movimientos de independencia en el Mogreb árabe*. Al Risala.
- El Fassi, A. (1948). *Los movimientos de independencia en el Mogreb Árabe*. Al Risala.
- El Fassi, A. (1985). Avons-nous une culture maghrébine? *Horizons maghrébins: le droit à la mémoire*, 5, 31-43.
- El Fassi, A. (20 de agosto de 1965). Discours du 20 juillet 1965. *Al Alam*.
- El Glaoui, A. (2004). *Le ralliement. Le Glaoui, mon père. Récit et témoignage*. Marsan.
- El Hamamy, A. (1988). *Idris. Roman Nord-Africain*. Entreprise Nationale du Livre.
- El Houcine, R. (2016). *Amazighs ou Berbères entre les sources gréco-latines et arabes*. Association Recherche et Documentation.
- El Kadiri, A.B. (2003). Le roi Mohamed V et le mouvement national. En Académie du Royaume du Maroc (ed.). *Le Cinquantenaire de la Revolution du Roi et du Peuple* (pp. 117-118). Académie du Royaume du Maroc.
- El Khater, A. (2005). *Nationalisme et construction culturelle de la nation au Maroc: Processus et réactions* [Tesis de doctorado no publicada]. École des Hautes Études en Sciences Sociales, EHSS.
- El Khatib, A. (1959). *Discours du Dr. Khatib à l'occasion du Congrès constitutif du Mouvement Populaire*.
- El Khatir, A. (coord.) [2011]. *Contributions à l'étude de la region du Rif*. IRCAM.
- El Kurdi, B. (ed.) [2000]. *Debating Laroui's Theory*. Centre Culturel Arabe.
- El Mansour, M. (2014). Une école pour une république. *Zamane*, 47(octobre), 74-77.
- El Mansour, M. (2018). Naissance d'une nation. *Zamane*, 93-94(août-septembre), 46-49.
- El Maslouhi, A. (2012). Separation des pouvoirs et regime parlementaire dans la nouvelle Constitution marocaine. En M. Tahiri. & M. Rousset (eds.). *La constitution marocaine de 2011: analyses et commentaires* (pp. 85-112). LGDJ.
- El Mossadeq, R. (1995). *Consensus ou jeu de consensus. Pour le réajustement de la pratique politique au Maroc*. Sochpress.
- El Mossadeq, R. (1998). *Les labyrinthes de l'alternance. Rupture ou continuité?* Sochpress.
- El Mossadeq, R. (2001). *Les labyrinthes de la transition démocratique*. Fondation Konrad Adenauer.
- El Moubaraki, M. (1989). *Marocains du Nord: Entre la mémoire et le projet*. L'Harmattan.
- El Moudden, A., Rachik, H. & Tozy, M. (2004). La réalité du pluralisme au Maroc. *Les Cahiers Bleus*, 2(décembre).
- El Ouariache, K.M. (1991). *Los bereberes: del objeto al sujeto de la política* [Comunicación no publicada] Université de Fès.
- El Qadéry, M. (1995). *L'Etat-national et les Berbères: Le cas du Maroc. Mythe colonial et négation nationale* [Tesis de doctorado no publicada]. Université de Montpellier III.

- El Qadéry, M. (1998). Les Berbères entre le mythe colonial et la négation nationale: le cas du Maroc. *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 45(avril-juin), 425-450.
- El Qadéry, M. (2004). Saïd Guennoun ou Tiherci d'un intellectuel indigène. *Awal. Cahiers d'Etudes Berbères*, 30, 71-87.
- El Qadéry, M. (2006). Azerf e il mito della «giustizia consuetudinaria berbera». Riflessioni sul diritto in Marocco». *Confronto*, VIII(16), 43- 50.
- El Qadéry, M. (2006b). Maux des mots en français colonial. *Studi Magrebini*, IV.
- El Qadéry, M. (2007). La justice coloniale des «berbères» et l'État national au Maroc. *L'Année du Maghreb*, III, 17-37.
- El Qadéry, M. (2010). L'Afrique a-t-elle perdu le Nord? Le Maghreb et ses dichotomies coloniales. *Cahiers d'études africaines*, 2-3-4 (198-199-200), 731-754.
- El Qadéry, M. (2011). *Nationalisme du mépris de Soi*. Kalimate.
- El Rhazy, S. (2016). *Blâad Al-Makhzen-Blâad As-Sibâ. Dans le système politique marocain précolonial*. El Maarif Al Jadida.
- Elahmadi, M. (2006). *Le mouvement yasiniste*. Ittissalat Sabou.
- Elahmadi, M. (2006b). *Les mouvements islamistes au Maroc*. Ittissalat Sabou.
- Ennaji, M. (2007). *Le sujet et le mamelouk. Esclavage, pouvoir et religion dans le monde arabe*. Mille et une nuits.
- Entelis, J.P. (1980). *Comparative Politics in North Africa: Algeria, Morocco and Tunisia*. Syracuse University Press.
- Erckmann, J. (2012). *Le Maroc moderne*. Dar Al Aman.
- Eustache, D. (1970). *Corpus des dirhams idrisides et contemporains*. Rabat.
- Ezziani, A.B.A. (1886). *Le Maroc de 1631 à 1812*. Imprimerie Nationale. <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5598026d/>.
- Fakihani, A. (2005). *Le couloir: brèves de vérité sur les années de plomb*. Tarik.
- Fasi, A. (1948). *Los movimientos de independencia en el Mogreb árabe*. Al Risala.
- Faure-Biguet, G.I. (1905). *Histoire de l'Afrique septentrionale sous la domination musulmane*. Charles-Lavauzelle.
- Fearon, J.D. & Laitin, D. (1996). Explaining interethnic cooperation. *American Political Sciences Review*, 90(4), 715-735.
- Feliu, L. (2004). *El jardín secreto: los defensores de los derechos humanos en Marruecos*. Catarata.
- Feliu, L. & Parejo, M.A. (2013). Morocco: the reinvention of an authoritarian system. En F. Izquierdo (ed.). *Political Regimes in the Arab World* (pp. 70-99). Routledge.
- Feliu, L., Mateo, J. L., & Izquierdo, F. (2019). Elementos para el estudio de la movilización social en Marruecos. En *Un siglo de movilización social en Marruecos* (pp. 529-552). Bellaterra.
- Feliu, L., Mateo, J.L. & Izquierdo, F. (eds.) [2018]. *Un siglo de movilización social en Marruecos*. Bellaterra.
- Felui, L. (2004). Le Mouvement culturel amazigh (MCA) au Maroc. *L'Année du Maghreb*, I, 274-285.
- Ferenzy, T. (dir.) [2002]. *Devoir de mémoire, droit à l'oubli?* Complexe.
- Ferrié, J.N. (2000). Maroc: la mise en place de l'alternance. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVIII(1998).
- Ferrié, J.N. (2001). Succession monarchique et désenchantement de l'alternance partisane. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXVIII(1999), 215-231.
- Filali-Ansary, A. (2000). Vérité du chercheur et vérité du croyant. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 19, 12-18.

- Filali, A. (2008). *Le Maroc et le monde arabe*. Scali.
- Filiu, J.P. (2017). Les arabes de la Renaissance. En H. Aourid (ed.). *Aux origines du marasme arabe* (pp. 61-63). Tusna.
- Fillieule, O., Mathieu, L. & Péchu, C. (dir.) [2020]. *Dictionnaire des mouvements sociaux*. Les presses de Sciences Po.
- Fillonneau, J. (2003). *L'édition, ressource du repertoire d'action d'un mouvement social: Le cas des publications berbères d'expression française au Maroc* [Memoria para la obtención del DEA no publicada]. Université Marseille III.
- Galand, B. (2004). Le berbère, langue une et multiple. En C. Lacoste & Y. Lacoste (dir.). *Maghreb, peuples et civilisations* (pp. 168-171). La Découverte.
- Gallaoui, M. (2007). *Le Maroc politique à l'aube du troisième millénaire (1990-2006)*. Nahaj El Jadida.
- Gallissot, R. (1994). Minorité ethnique? Les Berbères. *Materiaux pour l'histoire de notre temps*, 35, 21-28.
- Gallissot, R. (1995). Arabo-musulman versus arabo-berbère: communauté religieuse et identité nationale à partir de l'exemple algérien. En N. Marouf (dir.). *Identité, communauté* (pp. 169-181). L'Harmattan.
- Gamson, W.A. & Meyer, D.S. (1999). Marcos interpretativos de la oportunidad política. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 389-412). Istmo.
- García Figueras, T. (1943). *Presencia de España en Berbería central y oriental*. Editorial Nacional.
- García Figueres, T. (1944). *La acción de España en el Norte de África*. Madrid.
- Gaudio, A. (1972). *Allal El Fassi ou l'histoire de l'Istiqlal*. Alain Moreau.
- Geertz, C. (2003). *Le souk de Sefrou. Sur l'économie du bazar*. Bouchène.
- Geertz, C., Geertz, H. & Rosen, L. (1979). *Meaning and Order in Moroccan Society: Three Essays in Cultural Analysis*. Cambridge University Press.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Blackwell.
- Gellner, E. (1986). *La sociedad musulmana*. Fondo de Cultura Económica.
- Gellner, E. (1994). *Encounters with Nationalism*. Sage.
- Gellner, E. (1998). *Nacionalismos*. Destino.
- Gellner, E. (2003). *Les Saints de l'Atlas*. Bouchène.
- Gellner, E. & Micaud, C. (ed.) [1972]. *Arabs and Berbers*. Duckworth.
- Gensburger, S. & Lavabre, M.C. (2004). Entre «devoir de mémoire» et «abus de mémoire»: la sociologie de la mémoire comme tierce position. En B. Müller (ed.). *Histoire, mémoire et épistémologie. A propos de Paul Ricoeur*. Laussane. Payot.
- Ghazi-Ben Maïsa, H. (2005). Et si on désignait ces fameux «Berbères» par leur vrai nom? *Le Monde Amazigh*, 66(novembre), 11-12 & 21-22.
- Ghazi-Ben Maïssa, H. (2003). L'assise historique de l'institution royale au Maroc (1<sup>ère</sup> partie). *Le Monde Amazigh*, 38 (octobre), 19-22-
- Ghazi-Ben Maïssa, H. (2003b). L'assise historique de l'institution royale au Maroc (2<sup>ème</sup> partie). *Le Monde Amazigh*, 39, 19-20.
- González Alcantud, J.A. (2002). *Lo moro. Las lógicas de la derrota y la formación del estereotipo islámico*. Bellaterra.
- González Alcantud, J.A. (2007). *Le Maure d'Andalousie: Les raisons d'une exclusion et la formation d'un stéréotype*. L'Archange Minotaure.
- González Alcantud, J.A. (2015). *Andalusies. Antropología e historia cultural de una elite magrebí*. Abada.



- González Alcantud, J.A. (2019). *Culturas de frontera: Andalucía y Marruecos en el debate de la modernidad*. Anthropos.
- González Alcantud, J.A. (2019). *Historia colonial de Marruecos (1894-1961)*. Almuzara.
- González Alcantud, J.A. (2020). *Frontières imaginaires. Style artistique et image photographique sous contexte colonial: Maroc/Espagne*. L'Harmattan.
- González Alcantud, J.A. (2021). *¿Qué es orientalismo? El Oriente imaginado en la cultura global*. Almuzara.
- González Alcantud, J.A. & Martín Corrales, E.M. (eds.) [2007]. *La conferencia de Algeciras en 1906: un banquete colonial*. Bellaterra.
- Goumeziene, S. (2006). *Ibn Khaldoun : Un génie maghrébin 1332-1406*. Eddif.
- Goytiso, J. (24 de agosto de 1996). Abdelkrim el Jatabi. *El País*.
- Gozalbes Cravioto, E. (1994). Los orígenes del pueblo bereber. La Antigüedad Clásica. En R. Raha (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)* [pp. 19-39]. La Gioconda.
- Gragui, B. (1985). *Le mouvement national et le parti de l'Istiqlal au Maroc* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Montpellier 1.
- Grandguillaume, G. (1997). Le multilinguisme dans le cadre national au Maghreb. En F. Laroussi (ed.). *Plurilinguisme et identités au Maghreb* (pp. 13-19). Université de Rouen.
- Greenfeld, L. (1994). *Nationalism: Five Roads to Modernity*. Harvard University Press.
- Grosrichard, R. (2014). Les langues au Maroc: entendons-nous! *Zamane*, 39(février), 44-49.
- Gseel, S. (1929). *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord. Vol. I. Les conditions du développement historique. Les temps primitifs*. Hachette.  
<http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k555117/>.
- Guérin, D. (1 de noviembre de 1930). La France règne au Maroc. *Le Monde*.
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Ariel.
- Guibernau, M. (1996). *Los nacionalismos*. Ariel.
- Gurr, T.R. (1993). *Minorities at Risk*. Institute of Peace.
- Gurr, T.R. (2000). *Peoples versus States*. Institute of Peace.
- Gurr, T.R. & Harff, B. (1994). *Ethnic Conflict in World Politics*. Westview.
- Haim, S.G. (1976). *Arab Nationalism: An Anthology*. University of California Press.
- Hajji, A. (2007). *Naissance de la presse nationale marocaine*. Lebonfon.
- Halbwachs, M. (1994). *Les cadres sociaux de la mémoire*. Albin Michel.
- Halbwachs, M. (1997). *La mémoire collective*. Albin Michel.
- Hall, J.A. (ed.) [2000]. *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo*. Akal.
- Halmi Berrabah, A. (2019). *El poder ejecutivo en Marruecos*. Dickinson.
- Hamdani, M. (2001). Plaidoyer pour une identité amazighe. *Le Monde Amazigh*, 6(septembre), 12.
- Hamid, K. (2012). *Histoire du Maroc à la lumière de l'archéologie. À la recherche de mon identité marocaine*. Afrique Orient.
- Hamimaz, M. (2003). *Élections et communication politique dans le Maroc rural. Une investigation dans une région du Moyen Atlas*. Nahaj El Jadida.
- Hammam, M. & Salih, A. (coord.) [2005]. *La résistance marocaine à travers l'histoire ou le Maroc des résistances*. IRCAM.
- Hanoteau, A. (1858). *Essai de grammaire Kabyle*. Bastide.
- Hanoteau, A. (1860). *Essai de grammaire de la langue tamachek, renfermant les principes du langage parlé par les Imouchar' ou Touareg, avec des textes, poésies, conversations et traductions, suivi d'une notice sur la carte annexe et des fac-similés d'écritures tifinar*. Imprimerie Impériale.



- Hanoteau, A. (1867). *Poésies Populaires de la Kabylie du Jurjura*. Imprimerie Impériale.
- Hanoteau, A. & Letourneux, A. (1872). *La Kabylie et les coutumes kabyles*. Imprimerie Nationale.
- Hart, D.M. (1958). Emilio Blanco Izaga and the Berbers of the Central Rif. *Tamuda*, 6(2), 171-237.
- Hart, D.M. (1976). De ripublik à la république: les institutions socio politiques rifaines et les réformes d'Abdelkrim. En G. Ayache et al. (ed.). *Abd el-Krim et la république du Rif. Actes du colloque international d'études historiques et sociologiques; 18-20 janvier 1973* (pp. 40-41). François Maspéro.
- Hart, D.M. (1976). *The Aith Waryaghar of the Moroccan Rif: An Ethnography and History*. University of Arizona Press.
- Hart, D.M. (1993). Tradición, continuidad y modernidad en el derecho consuetudinario islámico: ejemplos del Marruecos bereber y de las agencias tribales pujtunes de Pakistán. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.) *Amazigh-Tamazight: debate abierto* (pp. 133-150). Centro asociado de la UNED-Melilla.
- Hart, D.M. (1994). La organización sociopolítica de los bereberes marroquíes. En R. Raha (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)* [pp. 117-132]. La Gioconda.
- Hart, D.M. (1999). La etnografía colonial española en la zona rural y tribal del norte de Marruecos, 1912-1956: una visión general. En D.M. Hart & R. Raha (eds.). *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb* (pp. 171-196). Universidad de Granada-Centro de Investigaciones Ángel Ganivet.
- Hart, D.M. (2002). *Hombres de tribu musulmanes en un mundo cambiante: bereberes de Marruecos y pujtunes de Pakistán, islam tribal y cambio socioeconómico*. Universidad de Granada.
- Hart, D.M. (2002). *Hombres de tribu musulmanes en un mundo cambiante: bereberes de Marruecos y pujtunes de Pakistán, islam tribal y cambio socioeconómico*. Universidad de Granada.
- Hart, D.M. & Raha, R. (1999). *La Sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Universidad de Granada.
- Hart, D.M. & Raha, R. (eds.) [1999]. *La sociedad bereber del Rif marroquí. Sobre la teoría de la segmentariedad en el Magreb*. Universidad de Granada.
- Hassan II (1976). *Le Défi*. Albin Michel.
- Hassan II (1993). *La Mémoire d'un Roi, Entretiens avec Eric Laurent*. Plon.
- Hassan II (20 de agosto de 1994). Discours royale.
- Hassan II (6 de noviembre de 1993). *Discours Royale à l'occasion du 28ème anniversaire de la Glorieuse Marche Verte*. <https://www.mapnews.ma/fr/discours-messages-sm-le-roi>.
- Hassani-Idrissi, M. (2015). Manuels d'histoire et identité nationale au Maroc. *Revue internationale d'éducation de Sèvres*, 69(sept), 53-64. <https://journals.openedition.org/ries/4425>
- Hassani, A. (1995). *Le nationalisme marocain: islam et modernité (1920-1956)* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Paris 10.
- Hedetoft, U. (1995). *Signs of nations* Darmouth.
- Herzenni, A. (2006). *Un Maroc décanté: articles, essais et témoignage*. Udad.
- Hetcher, M. (1978). Group formation and the cultural division of Labor. *American Journal of Sociology*, 84(2), 293-318.

- Hetcher, M. & Levy, M. (1985). A Rational Choice Approach to the Rise and Decline of Ethnoregional Political Parties. En E.A. Tiryakiany & R. Rogowsk (ed.). *New Nationalisms of the Developed West. Toward Explanation*. Routledge.
- Hidass, A. (2003). La liberté d'opinion et d'expression au Maroc: normes, contingentements et transition démocratique. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XXXIX(2000-2001), 255-278.
- Hobsbawm, E.J. (1991). *Naciones y nacionalismos desde 1870*. Crítica.
- Hobsbawm, E.J. (2002). *La invención de la tradición*. Crítica.
- Horowitz, D.L. (1985). *Ethnic Groups in Conflict*. University of California Press.
- Hourani, A. (1991). *La Pensée Arabe et l'Occident*. Naufal.
- Houoro, F.M. (1988). *Sociologie politique coloniale au Maroc: cas de Michaux Bellaire*. Afrique Orient.
- Howard, J.A. (2000). Social Psychology of Identities. *Annual Review of Sociology*, 26, 367-393.
- Hroch, M. (1985). *Social Preconditions of National Revival in Europe*. Cambridge University Press.
- Hroch, M. (1993). From National Movement to the Fully formed Nation. *New Left Review*, 231, 3-21.
- Hroch, M. (2000). Real y construida: la naturaleza de la nación. En J.A. Hall (ed.). *Estado y nación* (pp. 127-146). Cambridge University Press.
- Hughes, S.O. (2001). *Le Maroc de Hassan II*. Bouregreg.
- Hutchinson, J. & Smith, A.D. (eds.) [1994]. *Nationalism*. Oxford University Press.
- Hutchinson, J. & Smith, A.D. (eds.) [1996]. *Ethnicity*. Oxford University Press.
- Hutchinson, J. & Smith, A.D. (eds.) [2000]. *Nationalism: Critical Concepts in Political Science*. Routledge.
- Ibáñez, E. (1959). *Diccionario español-senhay (Dialecto bereber de Senhaya de Serair)*. Instituto de Estudios Africanos-CSIC.
- Ibáñez, E. & Sarrionandia, P.H. (2007). *Diccionarios español-rifeño, rifeño-español*. UNED-Melilla.
- Ibn Abd Al-Hakam (1948). *Conquête de l'Afrique du Nord et de l'Espagne*. Paris.
- Ibn Khaldoun (1852). *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Imprimerie du Gouvernement.
- Ibn Khaldoun (1863). *Les Prolégomènes*. Imprimerie Impériale.
- Ibn Khurradâbih, Ibn al-Faqih al-Hamadani & Ibn Rustih (1949). *Description du Maghreb et de l'Europe aux IIIe-Ixe siècles*. Argel.
- Id Belkassam, H. (2000). El movimiento cultural amazige y la situación actual de las reivindicaciones lingüísticas y culturales en Marruecos. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.). *Estudios amazighes* (pp. 109-120). Ciudad Autónoma de Melilla.
- Id Belkassam, H. (2000). El movimiento cultural amazige y la situación actual de las reivindicaciones lingüísticas en Marruecos. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.). *Estudios amazighes: substratos y sinergias culturales* (pp. 109-120). Ciudad Autónoma de Melilla.
- Idir, A. (23 de mayo de 2001). Une tradition très ancienne. *El Watan*.
- Idris, H.R. (1964). Les Zirides d'Espagne. *Al-Andalus*, XXIX, 39-147.
- Idris, H.R. (1965). Les Aftasides de Badajoz. *Al-Andalus*, XXX, 277-291.
- Idris, H.R. (1965). Les Birzalides de Carmona. *Al-Andalus*, XXX, 49-63.
- Idrisi, H.R. (1966). *Description de l'Afrique et de l'Espagne*. Dozy et de Goeje.
- Ihrai-Aouchar, A. (1982). La presse nationaliste et le regime de Protectorat au Maroc dans l'entre-deux-guerres. *Revue de l'Occident et de la Méditerranée*, 34, 91-104.

- Ihraï, S. (1986). *Pouvoir et influence: Etat, partis et politique étrangère au Maroc*. Rabat.
- Iraqi, F. (9 de octubre de 2018). Le sacre de Mohand Laenser. *Jeune Afrique*.
- Istiqlal (21 de mayo de 2011). Texte du mémorandum du Parti de l'Istiqlal sur les réformes constitutionnelles. *L'Opinion*.
- Jamous, R. (1981). *Honneur et baraka: Les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Maison des Sciences de l'Homme.
- Johnston, H. & Klandermans, B. (1995). *Social Movements and Culture*. Minnesota University Press.
- Judas, A.C. (1847). *Étude démonstrative de la langue phénicienne et de la langue berbère*. Paris.
- Julien, C.A. (2001). *L'Afrique du Nord en marche. Nationalismes musulmans et souveraineté française*. Cérès.
- Justinard, L.V. (1926). *Manuel de berbère marocain (dialecte rifain)*. Geuthner.
- Justinard, L.V. (2015). *Le caïd Goundafi. Un grand chef berbère*. Dar Al Aman.
- K.S. (7 de junio de 2001). *De la Kabylie au Maroc: Une contagion possible? Le Quotidien d'Oran*.
- Kably, M. (1986). *Pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen Age (XIV-XV siècle)*. Maisonnneuve et Larose.
- Kably, M. (ed.) [2011]. *Histoire du Maroc. Réactualisation et synthèse*. Institut Royal pour la Recherche sur l'Histoire du Maroc.
- Kamel, S. (2002). Signification des toponymes de la Région Meknès-Tafilalt. *Le Monde Amazigh*, 16(février), 9.
- Kasmi, S. (2015). *Le statut des partis politiques au Maroc*. REMALD.
- Kattan, E. (2002). *Penser le devoir de mémoire*. PUF.
- Kedourie, E. (2000). Nationalism. En J. Hutchinson & A.D. Smith (eds.). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (pp. 251-270). Routledge.
- Khair-Eddine, M. (1996). La réalité de l'identité marocaine. *Tamunt*, 10(février).
- Khashan, H. (2000). *Arabs at the Crossroad: Political Identity and Nationalism*. University Press of Florida.
- Khatib, T. (1996). *Culture et politique dans le mouvement nationaliste marocain au Machreq*. Tétouan-Asmir.
- Khatibi, A. (2017). *Chemins de traverse. Essais de sociologie*. Institut Universitaire de la Recherche Scientifique. 2017.
- Khettouch, M. (2000). Aherdan ou la passion de la liberté. Dar Al Qalam.
- Khettouch, M. (2003). *Cheikh al Islam Mohamed Belarbi Alaoui: le néosalafisme et l'éthique dans la vie d'un grand Alem*. Dar Al Qalam.
- Kitschelt, H. (1986). Political opportunity Structures and Political Protest. *British Journal of Political Science*, 16, 57-85.
- Klandermans, B., Kriesi, M. & Tarrow, S. (1988). *From Structure to Action*. JAI.
- Klandermans, B. (1997). *The Social Psychology of Protest*. Blackwell.
- Klandermans, B. & Goslinga, S. (1999). Discurso de los medios, publicidad de los movimientos y la creación de marcos para la acción colectiva: ejercicios teóricos y empíricos sobre la construcción de significados. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 442-474). Istmo.
- Kohn, H. (2000). The idea of nationalism. En J. Hutchinson & A.D. Smith (eds.). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (pp. 64-68). Routledge.
- Koller, A. (1952). *Los bereberes marroquíes*. Tetuán.
- Kozlowski, N. (2016). Les guerrières du Rif. *Zamane*, 62(janvier), 68-71.

- Kratochwil, G. (1999). Les associations culturelles amazighes au Maroc: bilan et perspectives. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 17(été), 38-44.
- Kratochwil, G. & Lakhbassi, A. (2002). Asociaciones culturales amazighes. En M. A. Roque (dir.). *La sociedad civil en Marruecos* (pp. 136-162). Icaria.
- Kriesi, H. (1995). The political opportunity structure of New Social Movements. En Jenkins & Klandermans. *The politics of social protest*. Minnesota University Press.
- Kriesi, H. (2004). Political Context and Opportunity. En D.A. Snow, S.A. Soule & H. Kriesi (ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 67-90). Blackwell Publishing.
- Kriesi, H.P. (1999). La estructura organizacional de los nuevos movimientos sociales en su contexto político. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 221-260). Istmo. pp. 221-260.
- Kunz, R. & Müller, R.D. (1990). *Giftgas gegen Abd el Krim: Deutschland, Spanien und der Gaskrieg in Spanisch-Marokko 1922-1927*. Verlag Rombach.
- Kymlicka, W. (2005). Federalism and Secession. En Máiz, R. & Requejo, F. *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*. Routledge.
- Laclau, E. (ed.) [1994]. *The Making of Political Identities*. Verso.
- Lacoste, C. & Lacoste Y. (dir.) [2004]. *Maghreb, peuples et civilisations*. La Découverte.
- Lafuente, G. (1984). Dossier Marocain sur le dahir berbère de 1930. *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 38, 83-116.
- Lafuente, G. (1999). *La politique berbère de la France et le nationalisme marocain*. L'Harmattan.
- Lahnite, A. (2011). *Les conditions d'établissement du Traité de Fès. La politique berbère du Protectorat français au Maroc (1912-1956)*. L'Harmattan.
- Laitin, D. (1995). National Revivals and Violence. *Archives Européennes de Sociologie*, 36(1), 3-43.
- Laitin, D. (1998). Liberal theory and the nation. *Political Theory*, 26(2), 221-236.
- Lakhsassi, A. (2003). A la recherche des manuscrits berbères. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 26, 66-75.
- Lakmahri, S. (2013). Le fulgurant destin de Saïd Hajji. *Zamane*, 36(novembre), 64-69.
- Lakmahri, S. (2017). Le Maroc et la crise de 1929. *Zamane*, 84(novembre), 6-10.
- Lakmahri, S. (2018). Salé, ville nationaliste. *Zamane*, 87(février), 54-57.
- Lammouri, M. (1979). *Le contentieux relatif aux frontières terrestres du Maroc*. Casablanca.
- Lamrini, A. (2000). *L'armée marocaine à travers l'histoire*. Dar Nashr El Maarifa.
- Laoust, E. (1920). *Mots et choses berbères, notes de linguistique et d'ethnographie, dialectes du Maroc*. A. Challamel.
- Laraña, Johnston & Gusfield (1994). *New Social movements. From Ideology to Identity*. Temple University Press.
- Laroui, A. (1967). *L'idéologie arabe contemporaine: essai critique*. François Maspero.
- Laroui, A. (1970). *L'histoire du Maghreb. Un essai de synthèse*. F. Maspero.
- Laroui, A. (1974). *L'idéologie arabe contemporaine*. François Maspero.
- Laroui, A. (2001). *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830-1912)*. Centre Culturel Arabe.
- Laroui, A. (2016). *Le nationalisme marocain*. La Croisée des Chemins.
- Laroussi, F. (ed.). [1997]. *Plurilinguisme et identités au Maghreb*. Université de Rouen.
- Laurens, H. (2000). *L'Orient arabe: Arabisme et islamisme de 1798 à 1945*. Armand Colins.
- Lavabre, M.C. (2000). Usages et mésusages de la notion de mémoire. *Critique internationale*, 7(printemps).



- Lazrak, R. (1974). *Le contentieux territorial entre le Maroc et l'Espagne*. Dar el Kitab.
- Le Goff, J. (1988). *Histoire et mémoire*. Gallimard.
- Le Pautremat, P. (2003). *La politique musulmane de la France au XXe siècle: De l'Hexagone aux terres d'Islam*. Maisonneuve et Larose.
- Le Sout, D. & Rollinde, M. (eds.) [1999]. *Émeutes et mouvements sociaux au Maghreb*. Karthala.
- Le Tourneau, R. (1962). *Evolution politique de l'Afrique du Nord Musulmane, 1920-1961*. Armand Colin.
- Le Tourneau, R. (1992). *Histoire du Maroc Moderne*. Université de Provence.
- Lehtinen, T. (2003). *Nation à la marge de l'État. La construction identitaire du Mouvement Culturel Amazigh dans l'espace national marocain et au-delà des frontières étatiques* [Tesis de doctorado no publicada]. École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Léveau, R. (1981). Islam et contrôle politique au Maroc. *The Maghreb Review*, 6(1-2).
- Leveau, R. (1985). Le Fellah marocain défenseur du trône. Presses de Sciences Po.
- Lewis, B. (2004). *Los árabes en la historia*. Edhasa.
- Lijphart, A. (1977). *Democracy in Plural Societies*. Yale University Press.
- Lijphart, A. (2012). *Modelos de democracia: formas de gobierno y resultados en 36 países*. Ariel.
- Lindekilde, L. (2014). Discourse and Frame Analysis: In-Depth Analysis of Qualitative Data in Social Movement Research. En D. Della Porta (ed.). *Methodological Practices in Social Movement Research* (pp. 195-227). Oxford University Press.
- Linz, J. (1973). Early State-building and late peripheral nationalisms against the State. En S.N. Eisenstadt & S. Rokkan (ed.). *Building States and Nations*. Sage.
- Linz, J. (1995). State building and Nation building. *European Review*, 1(4), 355-369.
- Linz, J. & Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation*. John Hopkins University Press.
- Lipset, S.M. & Rokkan, S. (1967). *Party Systems and Voter Alignments*. Free Press.
- Lipsky, M. (ed.) [1970]. *Law and Order: Police Encounters*. Aldine Publishing Company.
- Lmrabet, A. (2003). *Mañana. A favor de la libertad de expresión en Marruecos*. Península.
- López Bargados, A. & Mateo Dieste, J.L. (2005). Parlera du désert: bilan de l'anthropologie du Maghreb en Espagne. *Prologues: revue maghrébine du libre*, 32, 110-125.
- López García, B. (2000). *Marruecos político: cuarenta años de procesos electorales (1960-2000)*. CIS.
- Lounaouci, M. (2000). Los bereberes. Dos mil años de resistencia cultural. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.). *Estudios amazighes: substratos y sinergias culturales* (pp. 55-65). Ciudad Autónoma de Melilla.
- Louzi, O. (2013). Saint-Agustinus, philosophe humaniste amazigh. Tawada.
- Louzi, O. (2013b). Le complot arabe en Afrique du Nord. Tawada.
- Louzi, O. (2013c). 200 rois amazighs. Tawada.
- Lucas, P. & Vatin, J.C. (1975). *L'Algérie des anthropologues*. Maspero.
- Luccioni, J. (1984). L'élaboration du dahir berbère du 16 mai 1930. *Revue de l'Occident musulman et de la Méditerranée*, 38, 75-81.
- Lugan, B. (2000). *Histoire du Maroc. Dès origines à nos jours*. Perrin.
- Lugan, B. (2012). *Histoire des berbères: un combat identitaire plurimillénaire*. Bernard Lugan Editeur.
- Madani, M. (2006). *La paysage politique marocain*. Dar al Qalam.



- Mahé, A. (2000). Robert Montagne et la politique berbère de la France. En F. Pouillon & D. Rivet (dir.). *La sociologie musulmane de Robert Montagne* (pp. 149-166). Maisonneuve.
- Mahé, A. (2001). *Histoire de la Grande Kabylie XIXe-XXe siècle. Anthropologie historique du lien social dans les communautés villageoises*. Bouchène.
- Mahé, A. (2004). La révolte des anciens et des modernes. De la tribu à la commune dans la Kabylie contemporaine. En H. Dawod (dir.). *Tribus et pouvoirs en terre d'Islam* (pp. 201-236). Armand Colin.
- Mahé, A. (2004). Les études berbères entre humanités classiques et humanité sauvage. En A. Mahé & K. Bendaha (dir.). *Savoirs du lointain et sciences sociales* (pp. 141-151). Bouchène.
- Máiz, R. (1994). ¿Etnia o política? Hacia un modelo constructivista para el análisis de los nacionalismos. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 3, 102-121.
- Maiz, R. (1996). Nación de Breogán: oportunidades políticas y estrategias enmarcadoras en el movimiento nacionalista gallego (1886-1996). *Revista de Estudios Políticos*, 92, 33-76.
- Maiz, R. (1997). Nacionalismo y movilización política: un análisis pluridimensional de la construcción de naciones. *Zona Abierta*, 79, 169-216.
- Máiz, R. (1997b). *A idea de nación*. Xerais.
- Máiz, R. (1999). Democracy, Federalism and Nationalism in Multinational States. *Nationalism and Ethnic Politics*, 5(3-4), 35-59.
- Máiz, R. (2000). Las ideologías nacionalistas contemporáneas: funcionalidad, estructura y tipología. En J.A. Mellón (coord.). *Las ideas políticas en el siglo XXI* (pp. 127-143). Ariel.
- Máiz, R. (2001). Las ideologías nacionalistas contemporáneas: funcionalidad, estructura y tipología. En J. Antón (ed.). *Las ideas políticas en el Siglo XXI* (pp. 127-147). Ariel.
- Máiz, R. (2002). Las ideologías nacionalistas contemporáneas: funcionalidad, estructura y tipología. En J.A. Mellón (coord.) *Las ideas políticas en el siglo XXI* (pp. 127-143). Ariel.
- Máiz, R. (2003). Nacionalismo y multiculturalismo. En A. Arteta, E. García & R. Máiz (eds.). *Teoría Política*. Alianza.
- Máiz, R. (2003b). Making Opportunities: Contemporary evolution of Galician nationalism in Spain. *Studies in Ethnicity and Nationalism*, 3(2), 20-35.
- Máiz, R. (2003c). Politics and the nation: nationalist mobilization of ethnic differences. *Nations and Nationalism*, 9(2), 195-213.
- Máiz, R. (2003d). Poder, legitimidad y dominación. En A. Arteta, E. García & R. Máiz (eds.). *Teoría Política*. Alianza.
- Máiz, R. (2004). La teoría política en contexto. En A. Valencia & F. Fernández-Llébrez (comp.). *La teoría política frente a los problemas del s. XXI*. Universidad de Granada.
- Maiz, R. (2004b). Yawar Mayula: La construcción política de identidades indígenas en América Latina. En J.M. Sanahuja & S. Martí i Puig (coord.). *Etnicidad, autonomía y gobernabilidad en América Latina* (pp. 325-366). Universidad de Salamanca.
- Máiz, R. (2005). Le visage politique de l'ethnicité. En R. Máiz & J. Tournon. *Etnicisme et politique* (pp. 5-50). L'Harmattan.
- Máiz, R. (2006). Multiculturalismo y democracia. En A. Arias (coord.). *Debate multicultural y Derechos humanos*. Comisión Nacional de Derechos Humanos.
- Máiz, R. (2007). Nacionalismo. En R. Zapata (ed.). *Conceptos políticos* (pp. 217-249). Síntesis.
- Máiz, R. (2008). La frontera interior: el lugar de la nación en la teoría de la democracia y el federalismo. Tres Fronteras Ediciones.

- Máiz, R. (2018). Nacionalismo y federalismo: una aproximación desde la teoría política. Siglo XXI.
- Máiz, R. & Requejo, F. (2005). *Democracy, Nationalism and Multiculturalism*. Routledge.
- Malthus, T.R. (1846). *Ensayo sobre el principio de la población*. Lucas González y Cía.
- Mansouri, H.A. (2001). Allons-nous vers un 'nationalisme' kabyle? *Le Monde Amazigh*, 3(juillet), 9.
- Marais, O. (1973). The political evolution of the Berbers in independent Morocco. En E. Gellner & C. Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From Tribe to Nation in North Africa* (pp. 277-284). Duckworth.
- Mardam-Bey, F. & Sanbar, Elias (2005). *Être arabe: entretiens avec Christophe Kantcheff*. Actes Sud.
- Marguich, M. (2017). L'Église catholique au Maroc sous le protectorat français. Rabat-Paris-Rome ou le heurt des logiques (1912-1956). *Histoire, monde et cultures religieuses*, 44, 33-54.
- Marouf, N. (1995b). Le Maghreb communautaire en question à l'heure des réveils identitaires. En N. Marouf (dir.). *Identité, communauté* (pp. 197-208). L'Harmattan.
- Marouf, N. (dir.) [1995]. *Identité, communauté*. L'Harmattan.
- Martín Corrales, E. (1999). El Protectorado español en Marruecos (1912-1956). Una perspectiva histórica. En J. Nogué & J.L. Villanova (ed.). *España en Marruecos* (pp. 143-158). Milenio.
- Martín, M. (1973). *El colonialismo español en Marruecos (1860-1956)*. Ruedo Ibérico.
- Marx, G.T. (1979). External Efforts to Damage or Facilitate Social Movements: Some Patterns, Explanations, Outcomes and Complications. En J. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *The Dynamics of Social Movements* (pp. 94-125). Winthrop Publishing.
- Marzouki, A. (2000). *Tazmamart, cellule 10*. Paris-Méditerranée.
- Massignon, L. (1924). Statistique, Historique, Social et Économique. *Annuaire du Monde Musulman*, 1923.
- Matossion, M. (2000). Ideologies of delayed industrialization: Some tensions and ambiguities. En J. Hutchinson & A.D. Smith (eds.). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (pp. 805-820). Routledge.
- McAdam, D. (1999). Orígenes terminológicos, problemas actuales, futuras líneas de investigación. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 49-70). Istmo.
- McAdam, D. McCarthy, J.D. & Zald, M.N. (1999). Oportunidades, estructuras de movilización y procesos enmarcadores: hacia una perspectiva sintética y comparada de los movimientos sociales. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 21-46). Istmo.
- McAdam, D., McCarthy, J.D. & Zald, M.N. (eds) [1999]. *Movimientos sociales: Perspectivas comparadas*. Istmo.
- McCarthy, J. & Zald, M.N. (eds.) [1979]. *The Dynamics of Social Movements*. Winthrop Publishing.
- McCarthy, J.D. (1999). Adoptar, adaptar e inventar límites y oportunidades. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 205-220). Istmo.
- Meadwell, H. (1993). Transitions to independence and ethnic nationalist mobilization. En Booth, James & Meadwell. *Politics and Rationality*. Cambridge University Press.
- Melloni, D. (2013). La Constitution marocaine de 2011: une mutation des ordres politique et juridique marocains. *Pouvoirs*, 2(145), 5-17.

- Melucci, A. (1982). *L'Invenzione del Presente. Movimenti, Identità, Bisogni Individuali*. Il Mulino.
- Melucci, A. (1996). *Challenging Codes*. Cambridge University Press.
- Mercier, E. (1905). La race berbère, véritable population de l'Afrique septentrionale. *Bulletin de la Société d'archéologie de Constantine*, 39, 24-59.
- Messari, M.L. (2011). Le Grand Maroc de Allal El Fassi. *Zamane*, 5(mars), 44-45.
- Metref, A. (1996). La question berbère: quand le politique capture l'identitaire. *Maghreb-Machrek*, 154(oct-déc), 25-30.
- Mezzine, L. (1987). *Le Tafilalet. Contribution à l'histoire du Maroc au XVIIe et XVIIIe siècle*. Faculté des Lettres et des Sciences Humaines-Université Mohamed V.
- Minahan, J. (1996): *Nations without States: A Historical Dictionary of Contemporary National Movements*. Greenwood Press.
- Moga Romero, V. (2000). La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación. En V. Moga Romero & R. Raha Ahmed. *Estudios amazighes: substratos y sinergias culturales* (pp. 179-206). Ciudad Autónoma de Melilla.
- Moga Romero, V. (2000). La comunidad melillense de ascendencia amazige: notas sobre sus orígenes, historia y situación. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.). *Estudios amazighes: substratos y sinergias culturales* (pp. 179-206). Ciudad Autónoma de Melilla.
- Moga Romero, V. & Raha Ahmed, R. (2000). *Estudios amazighes: substratos y sinergias culturales*. Ciudad Autónoma de Melilla.
- Mohamed V (11 de noviembre de 1956). Discours royal à l'occasion de l'inauguration de la première sesión du Conseil Consultatif. *Le Petit Marocain*.
- Mohamed VI (17 de octubre de 2001). *Discours d'Ajdir..*  
<http://www.ircam.ma/?q=fr/node/4661>
- Mohamed VI (30 de julio de 2008). Discours royal à l'occasion de la Fête du Trône.  
<https://www.mapnews.ma/fr/discours-messages-sm-le-roi>
- Mohamed VI (30 de julio de 2017). Discours royal à l'occasion de la Fête du Trône.  
<https://www.mapnews.ma/fr/discours-messages-sm-le-roi>
- Mohamed VI (9 de marzo de 2011). Discours royal. <https://www.bladi.net/discours-du-roi-mohamed-vi-9-mars-2011.html>
- Mohsen-Finan, K. & Vermeren, P. (2018). *Dissidents du Maghreb depuis les indépendances*. Belin.
- Mokhliss, B. (2006). *Amazighes contre Amazighes!* Le Reporter, 365(20/04), 24-28.
- Mongai Font, A. (1997). El Estado español y el problema bereber. El caso del Rif (1909-1912). Resistencia, revuelta y lucha. *África Internacional*, 19.
- Monjib, M. (1992). *La monarchie marocaine et la lutte pour le pouvoir*. L'Harmattan.
- Monjib, M. (2012). Dans les coulisses de la rébellion du Rif. *Zamane*, 20(juin), 6-13.
- Monjib, M. (2012b). Le schisme de l'Istiqlal. *Zamane*, 16(février), 88-91.
- Monjib, M. (2014). Diviser pour mal régner. *Zamane*, 40(mars), 54-57.
- Monjib, M. (2014b). Les années troubles de Hassan II. *Zamane*, 49(décembre), 24-32.
- Monjib, M. (2014c). Une Armée très royale. *Zamane*, 41(avril), 42-45.
- Monjib, M. (2017). Amazighs: encore et toujours. *Zamane*, 79(juin), 28-31.
- Montabes Pereira, J. (1999). *Las otras elecciones: Los procesos y sistemas electorales en el Magreb*. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Montabes Pereira, J. & López García, B. (dir.) [1994]. *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional*. Universidad de Granada.

- Montabes Pereira, J., Parejo Fernández, M.A. & Szmolka, I. (2003). La transitada transición: continuidades y cambios en la transición marroquí. *Economía Exterior*, 24(primavera), 77-88.
- Montagne, R. (1923). Les marins indigènes de la zone française du Maroc. *Hespéris*, 3, 175-216.
- Montagne, R. (1930). *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc : essai sur la transformation politique des berbères sédentaires, groupe chleuh*. F. Alcan.
- Montagne, R. (1930b). *Un Magasin collectif de l'Anti-Atlas: l'agadir des Ikounka*. Larose.
- Montagne, R. (1931). La vie sociale et la vie politique des berbères au Maroc. *L'Afrique française*, 41(4).
- Montagne, R. (1934). La politique berbère de la France. *African affairs: the journal of the Royal African Society*, 33(133), 338-352.
- Montagne, R. (1937). La crise nationaliste au Maroc. *Politique étrangère*, 6, 535-562.
- Montagne, R. (1939). *La Politique islamique de la France*. Centre d'études de politique étrangère.
- Montagne, R. (1952). Naissance du prolétariat marocain. *Cahiers de l'Afrique et l'Asie*, 3.
- Montagne, R. (1954). *Révolution au Maroc*. France-Empire.
- Montagne, R. (1986). La vie sociale et politique des Berbères. C.H.E.A.M. *Regards sur le Maroc: actualité de Robert Montagne* (pp. 11-89). C.H.E.A.M.
- Morales Lezcano, V. (1996). *España y el norte de África: el Protectorado en Marruecos (1912-1956)*. UNED.
- Morales Lezcano, V. (1998). *El final del protectorado hispanofrancés en Marruecos: El desafío del nacionalismo marroquí (1945-1962)*. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.
- Moscoso, F. (2002). Situación lingüística en Marruecos: árabe marroquí, bereber, árabe estándar, lenguas europeas. *Al-Andalus Magreb*, X, 169-184.
- Mouhsine, R. (2013). Arabisation, chronique d'un échec annoncé. *Zamane*, 33-34(août/septembre), 6-10.
- Moukhliis, M. (1997). Le Mouvement National et Tamazight: le kidnapping de l'histoire. *Tifinagh*, 11(août), 55-58.
- Moulieras, A. (1895). *Le Maroc inconnu*. J. André.
- Mouline, N. (2008). *Le califat imaginaire d'Ahmad al-Mansûr: légitimité, pouvoir et diplomatie au Maroc* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Paris 4.
- Mouline, N. (2009). *Le califat imaginaire*. PUF.
- Mouline, N. (2013). Ahmed El Mansour et l'invention du Makhzen. *Zamane*, 31(juin), 38-41.
- Mouline, N. (2015). La Fête du trône: petite histoire d'une tradition inventée. En B. Dupret et al. (dir.). *Le Maroc au présent: D'une époque à l'autre, une société en mutation* (pp. 691-701). Centre Jacques-Berque.
- Mousslim Barbari (1931). *Tempête sur le Maroc ou les erreurs d'une Politique Berbère*. Rieder.
- Mouvement Populaire (1959). *Manifeste du Mouvement Populaire*.
- Múñoz Bosque, A. (1929). *Manual de conversación bereber rifeña: estudio práctico de la lengua bereber xéjlja o zamáçijz del Rif*.
- Naciri, K. (1985). Fait national et fait étatique au Maroc: une continuité historique homogène. En Vv.aa. *Intégration économique des provinces sahariennes et développement national: actes* (pp. 305-320). Éditions maghrébines.
- Naciri, M. (1984). *Droit politique dans l'ordonnancement constitutionnel: Essai d'interprétation du système de gouvernement au Maroc* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Paris II.



- Naciri, M. (2001). La langue arabe handicape-t-elle Imazighen? *Le Monde Amazigh*, 7(octobre), 10.
- Naciri, M. (2001). Un handicap majeur dès le premier jour de l'école: La langue. *Le Monde Amazigh*, 6(septembre), 3-4.
- Naciri, M. (2002). Que peuvent attendre imazighen des premières élections du 3ème millénaire? *Le Monde Amazigh*, 26(septembre), 15.
- Nagel, J. (1986). The Political construction of Ethnicity. En Olzak & Nagel, J. *Competitive Ethnic Relations*. Academic Press.
- Nagel, J. (1994). Constructing Ethnicity: Creating and Recreating Ethnic Identity and Culture. *Social Problems*, 41(1), 152-176.
- Nagel, J. & Olzak, S. (1982). Ethnic mobilization in old and new States. *Social Problems*, XXX(2), 127-143.
- Nairn, T. (1977). *The Break up of Britain*. New Left Book.
- Nairn, T. (2000). La maldición del ruralismo: Los límites de la teoría de la modernización. En J.A. Hall (ed.). *Estado y nación: Ernest Gellner y la teoría del nacionalismo* (pp. 147-182). Akal.
- Nassar, N. (1964). Le Maître d'Ibn Khaldūn: Al-Ābilī. *Studia Islamica*, 20, 103-114.
- Nielsen, F. (1986). Structural conduciveness and Ethnic Mobilization. En Olzak & Nagel. *Competitive Ethnic Relations* (pp. 173-198). Academic Press.
- Nora, P. (2001). Entre mémoire et histoire. En P. Nora (ed.). *Les lieux de mémoire. La République* (pp. 23-43). Gallimard.
- Norman, W. (2006). *Negotiating Nationalism: Nation-Building, Federalism, and Secession in the Multinational State*. Oxford University Press.
- Núñez Villaverde, J.A., García-Luengos, J., Angulo Pineda, G., Mayo Serrano, D. & Barreñad Bajo, I. (2004). Redes sociales en Marruecos. La emergencia de la sociedad marroquí, Icaria.
- O'Leary, B. (2001). An Iron Law of nationalism and federation? *Nations and Nationalism*, 7(3), 273-296.
- Oberlé, T. (5 de julio de 2001). Le timide réveil des berbères marocains. *Le Figaro*.
- Olzak & Nagel (1986). *Competitive Ethnic Relations*. Academic Press.
- Olzak, S. (2004). Ethnic and Nationalist Social Movements. En D.A. Snow, S.A. Soule & H. Kriesi (ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 666-693). Blackwell Publishing.
- Omar Belkadi, M. (2007). *Le lion du Rif. Mohamed Abdelkrim Al Khattabi. Mémoires de la Guerre du Rif*. Dispress.
- Ottaway, M. & Riley, M. (2006). Morocco: From Tow-down Reform to Democratic Transition? *Democracy and Rule of Law*, 71.
- Ouarachi, K.M. (1994). Los bereberes: del objeto al sujeto de la política. En J. Montabes Pereira & B. López García (dir.). *El Magreb tras la crisis del Golfo: transformaciones políticas y orden internacional* (pp. 333-347). Universidad de Granada.
- Ouazzani, M.H. (1987). *Combats d'un nationaliste marocain 1930-1937*. Fondation Mohamed Hassan Ouazzani.
- Ouchna, Z. (2003). Amazigh et d'autres, otages du baâth. *Le Monde Amazigh*, 34(mai), 11.
- Oufkir, F. (2000). *Les Jardins du roi*. Michel Lafon.
- Oufkir, M. & Fitoussi, M. (1999). *La prisonnière*. Grasset.
- Oufkir, R. (2003). *Les invites: Ving tans dans les prisons du Roi*. Flammarion.
- Ouhssain, M. (2003). Confiscation des terres des tribus ou le new colonialisme. *Le Monde Amazigh*, 31(février).



- Ouhssain, M.A. (2003b) Face au terrorisme: La laïcité s'impose comme choix. *Le Monde Amazigh*, 35(juin), 9.
- Oulhaj, L. (2001). Identité, culture et imazighen dans le monde aujourd'hui. *Le Monde Amazigh*, 2(juin), 3 & 12.
- Oumlil, A. (1984). L'État-nation dans la pensée réformiste arabe contemporaine (XIX<sup>ème</sup>-XX<sup>ème</sup> siècles). *Peuples Méditerranéens*, 27-28.
- Ouniam, L. (2001). La continuité de la «hogra» des Imazighen. *Le Monde Amazigh*, 3(juillet), 2.
- Oved, G. (1984). *La gauche française et le nationalisme marocain, 1905-1955*. L'Harmattan.
- Palazzoli, C. (1974). La mort lente du mouvement national au Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, XI(1972), 233-251.
- Palazzoli, C. (1974). *Le Maroc politique. De l'indépendance à 1973*. Sindibad.
- Parejo Fernández, M.A. (1997). *Las élites políticas marroquíes. Los parlamentarios (1977-1993)* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad de Granada.
- Parejo Fernández, M.A. (1999). Génesis del sistema de partidos en Marruecos. *Revista Internacional de Sociología*, 23(mayo-agosto), 145-170.
- Parejo Fernández, M.A. (1999b). *Las elites políticas marroquíes: los parlamentarios (1977-1993)*. Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Parejo Fernández, M.A. (2010). Liberalización política y redefinición de la oposición: La Kutla y la reforma constitucional en Marruecos (1992-2006). *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam*, 59, 91-114.
- Parejo Fernández, M.A. (2010b). Los sonoros silencios sobre la reforma constitucional en Marruecos. En M.A. Parejo Fernández (coord.). *Entre el autoritarismo y la democracia. Los procesos electorales en el Magreb* (pp. 365-412). Bellaterra.
- Parejo Fernández, M.A. (2015). Cambio y límites en Marruecos: propuestas de reforma constitucional sobre el Gobierno. *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, 109(abril), 23-44.
- Parejo Fernández, M.A. & Feliu, L. (2013). Identidad y regionalización: los actores políticos marroquíes ante la reforma constitucional de 2011. *RIPS*, 12(2), 109-126.
- Parti Démocrate Amazigh Marocain, PDAM (2005). *Statut du Parti Démocrate Amazigh Marocain*. No editado.
- Parti Démocrate Amazigh, PDA (2005). *Projet de statut du Parti Démocrate Amazigh*. No editado.
- Parti du Progrès et du Socialisme, PPS (2011). Réformes constitutionnelles: mémoire préliminaire présenté par le Parti du Progrès et du Socialisme. No editado.
- Paz, A. (2000). *La cuestión de Marruecos y la República española*. Fundación de Estudios Libertarios Anselmo Lorenzo.
- Pennell, C.R. (1986). *A country with a government and a flag. The Rif war in Morocco (1921-1926)*. Menas Press.
- Pennell, C.R. (2001). *La guerra del Rif: Abdelkrim El-Jattabi y su Estado rifeño*. Ciudades autónomas de Ceuta y Melilla – UNED-Centro asociado de Melilla.
- Pennell, R. (2001b). *La guerra del Rif, 1921-1926. Abdelkrim el-Jattabi y su Estado rifeño*. Servicio de publicaciones de la Ciudad Autónoma de Melilla-UNED.
- Pérez Agote, A. (1984). *La reproducción del nacionalismo*. CIS.
- Pérez Beltrán, C. (ed.) [2006]. *Sociedad civil, derechos humanos y democracia en Marruecos*. Eirene.
- Périer, J.A.N. (1870). Des races dites berbères et de leur ethnogénie. *Mémoires de la Société d'anthropologie de Paris*, I(2), 1-52.

- Perrault, G. (1992). *Notre ami le roi*. Gallimard.
- Picard, E. (dir) [2006]. *La politique dans le monde arabe*. Armand Colin.
- Pinard, M. (1975). *The Rise of a Third Party*. MacGill University Press.
- PJD (2011). *Rapport du Parti de la Justice et du Développement sur la réforme constitutionnel*. No editado.
- Pouessel, S. (2010). Une culture méditerranéenne fragmentée: La revendication amazighe entre loca(ité) et transnational(ité). *Espirit Critique: Revue Internationale de Sociologie et des Sciences Sociales*, 13(1), 1-21.
- Rachik, A. (2010). *Nouveaux mouvements sociaux et protestations au Maroc*. IRES.
- Rachik, A. (2014). *Les mouvements de protestation au Maroc. De l'émeute à la manifestation*. Forum des Alternatives Maroc.
- Rachik, A. (2016). Choix rationnel, frustration et protestation sociale. Le cas des diplômés chômeurs au Maroc. *Revue européenne des sciences sociales*, 54(2), 195-218.
- Rachik, A. (2016b). *La société contre l'État. Mouvements sociaux et stratégie de la rue au Maroc*. La Croisée des Chemins.
- Rachik, H. (2000). *Comment rester nomade*. Afrique Orient.
- Rachik, H. (2001). Jmâ'a, tradition et politique. *Hespéris-Tamuda*, Vol. XXXIX(2), 147-155.
- Rachik, H. (2003). *Symboliser la nation: Essai sur l'usage des identités collectives au Maroc*. Le Fennec.
- Rachik, H. (2007). Les «Marocains», construction d'une catégorie. En N. Akesbi, D. Benatya, L. Zagdouni & A. Zouggar (ed.). *Hommage à Paul Pason. Devenir de la société rurale, développement économique et mobilisation sociale* (pp. 59-68). Institut Agronomique et Vétérinaire Hassan II.
- Rachik, H. (2012). *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*. Parenthèses-Maison des Sciences de l'Homme.
- Ragin, C. (1979). *Ethnic Political mobilization: the Welsh Case*. *American Sociological Review*, XLIV(4), 619-635.
- Raha, R. (1994). Algunos aspectos de la arabización de los imazighen. En R. Raha (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)* [pp. 97-104]. La Gioconda.
- Raha, R. (2001). Est-il possible de normaliser la langue tamazight? *Le Monde Amazigh*, 11(novembre), 4.
- Raha, R. (2002). L'histoire des imazighen est à réécrire? *Le Monde Amazigh*, 9(octobre), 10-11.
- Raha, R. (2002). La Monarchie marocaine et Imazighen. *Le Monde Amazigh*, 26(septembre), 16-18.
- Raha, R. (2003). Mohand Abdelkrim El-Khattabi et la révolution du Rif. *Le Monde Amazigh*, 34(mai), 16.
- Raha, R. (dir.) [2005]. *La guerre chimique contre le Rif*. Editions Amazigh.
- Raha, R. (ed.) [1994]. *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)*. La Gioconda.
- Raha, R. & Moga Romero, V. (ed.). [2000]. *Estudios amaziges: Substratos y sinergias culturales*. Ciudad Autónoma de Melilla.
- Raha, R. & Moga Romero, V. (eds.) [1993]. *Amazigh-Tamazight: debate abierto*. Centro Asociado de la UNED-Melilla.
- Raha, R. & Moga Romero, V. (eds.) [2000]. *Estudios amaziges: substratos y sinergias culturales*. Ciudad Autónoma de Melilla.

- Raha, R. Algunos aspectos de la arabización de los imazighen. En R. Raha (ed.). *Imazighen del Magreb entre Occidente y Oriente (introducción a los bereberes)* [pp. 97-104]. La Gioconda.
- Ramírez, A. & López García, Bernabé (eds.) [2002]. *Antropología y antropólogos en Marruecos: homenaje a David M. Hart*. Bellaterra.
- Ramonet, I. (2001). Kabylie. *Le Monde Diplomatique*, juillet, 1.
- Rarhz Ammed, R. (1997). La identidad tamazight en los países del Magreb. *África Internacional*, 19.
- Redjdal, K. (1997). La question berbère : quelques reperes. *Alien*, aprile.
- Renan, E. (1873). Exploration scientifique de l'Algérie: La société berbère. *Revue des Deux Mondes*, 107(sep).
- Renisio, A. (1932). *Étude sur les dialectes berbères des Beni Iznassen, du Rif, et des Sanhaja de Sraïr: grammaire, textes et lexique*. Leroux.
- Requejo, F. (2003). *Federalisme plurinacional i estat de les autonomies*. Proa.
- Rezette, R. (1958). *Les partis politiques marocains*. Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- Ribaut, A.J. (1930). *Les djemâas judiciaires berbères*. Alger.
- Ricœur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Le Seuil.
- Rivet, D. (1988). *Lyautey et l'institution du protectorat français au Maroc (1912-1925)*. L'Harmattan.
- Rivet, D. (1993). L'émergence du nationalisme au Maghreb: de la fin du XIXème siècle à la veille de la Deuxième Guerre mondiale. *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, 32-33, 18-22.
- Rivet, D. (2004). *Le Maroc de Lyautey à Mohamed V. Le double visage du Protectorat*. Porte d'Anfa.
- Rodinson, M. (1980). *La fascination de l'Islam*. François Maspéro.
- Rollinde, M. (). Le mouvement amazigh au Maroc: défense d'une identité culturelle, revendication du droit des minorités ou alternative politique? *Insaniyat*, 8, 63-70 <https://doi.org/10.4000/insaniyat.8325>
- Rollinde, M. (2004). L'alternance démocratique au Maroc: une porte entrouverte. *Confluences Méditerranée*, 4(51), 57-67.
- Roque, M.A. (dir.) [2002]. *La sociedad civil en Marruecos*. Icaria.
- Roque, M.A. (ed.) [1996]. *Las culturas del Magreb: antropología, historia y sociedad*. Icaria.
- Rosen, L. (1973). The social and conceptual framework of Arab-Berber relations in central Morocco. En E. Gellner & C. Micaud (ed.). *Arabs and Berbers*. Duckworth. 1972.
- Rothschild, J. (1981). *Ethnopolitics*. Columbia University Press.
- Rousset, M. (2012). Présentation. En M. Tahiri. & M. Rousset (eds.). *La constitution marocaine de 2011: analyses et commentaires* (pp. 3-6). LGDJ
- Roussillon, A. (1999). *Réforme et politique au Maroc de l'alternance: apolitisation consensuelle du politique*. Centre d'Études en sciences humaines et sociales.
- Roussillon, A. & Ferrié, J.N. (2004). Réforme et politique au Maroc de l'alternance: apolitisation consensuelle du politique. *NAQD*, 1-2(19-20), 57-103.
- Rousso, H. (1998). *Hantise du passé*. Textuel.
- Rozet & Carrete (1850). *L'Algérie*. Firmin-Didot.
- Rucht, D. (1999). El impacto de los contextos nacionales sobre la estructura de los movimientos sociales: un estudio comparado transnacional y entre movimientos. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 262-287). Istmo.

- Ruiz Albeniz, V. (1912). *El Riff*. Madrid.
- Ruiz Albeniz, V. (1922). *España en el Rif*. Biblioteca Hispania.
- Saâf, A. (1987). *Images politiques du Maroc*. Okad.
- Saâf, A. (1991). *Politique et savoir au Maroc*. Société marocaine des éditeurs réunis.
- Saâf, A. (1991b). Sur les agitations de l'Etat marocain: entre l'Etat profond et l'Etat variable. En B. López García (ed.). *Elecciones, participación y transiciones políticas en el norte de África* (pp. 175-199). Agencia Española de Cooperación Internacional.
- Saâf, A. (1992). Tendances actuelles de la culture politique des élites marocains. En J.C. Santucci (comp.). *Une modernisation au miroir de la tradition?* (pp. 233-249). CNRS.
- Saâf, A. (dir.) [1997]. *Représentation, médiation, participation dans le système politique marocain*. Najah El Jadid.
- Saâf, A. (1999). *Maroc, l'espérance d'état moderne*. Afrique-Orient.
- Saâf, A. (2001). *La transition au Maroc: L'invitation*. Eddif.
- Saâf, A. (2004). Una salida del despotismo: la experiencia marroquí de transición política. *Afkar/Ideas*, marzo, 18-21.
- Saâf, A. (2011). Saliendo de una monarquía ejecutiva. *Kántara*, 8(julio-agosto), 54-55.
- Sadik, Y. (2015). Logiques et dynamiques du mouvement 20 février. En Y. Sadik (dir.). *La révolution improbable. Études des dynamiques protestataires et révolutionnaires dans le monde arabe* (pp. 57-72). Université Mohamed V.
- Sadik, Y. (dir.) [2015]. *La révolution improbable. Étude des dynamiques protestataires et révolutionnaires dans le monde arabe*. Université Mohamed V.
- Saens, J. (2002). Appel aux échanges culturelles entre les Îles Canaries et Tamazgha. *Le Monde Amazigh*, 28(octobre), 8.
- Saghi, O. (2016). *Comprendre la monarchie marocaine*. La croisée des chemins.
- Said, E.W. (2002). *Orientalismo*. Debate.
- Saidi Azbeg, H. (2014). *Processus de démocratisation et monarchie constitutionnelle au Maroc* [Tesis de doctorado no publicada]. Université de Bordeaux.
- Sajid, M. (2002). A Muslim convert to Christianity as an Orientalist in Europe: The case of the Moroccan Franciscan Jean-Mohammed Abdeljalil (1904–1979). En S. Heschel, & U. Ryad (ed.). *The Muslim Reception of European Orientalism* (pp. 209-232). Routledge.
- Salafranca, J.F. (2004). *La República del Rif*. Algazara.
- Salueña, J.A. (2015). Armas químicas en el Rif. La aventura de la historia, 17(199), 16-22.
- Salustio (1998). *Guerra de Yugurta*, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Santucci, J.C. (1997). *Les partis politiques marocaines à l'épreuve du pouvoir. Analyse diachronique et socio-politique d'un pluripartisme sous contrôle*. REMALD.
- Santucci, J.C. (2006). La place et le rôle des systèmes partisans dans les évolutions du champ politique. En Picard, E. (dir). *La politique dans le monde arabe* (pp. 149-170). Armand Colin.
- Santucci, J.C. (2006b). Le multipartisme marocain entre les contraintes d'un «pluralisme contrôlé» et les dilemmes d'un «pluripartisme autoritaire». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*, 111-112(mars), 63-118.
- Santucci, J.C. (dir.) [1992]. *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition?* IREMAM.
- Sebti, A. (2000). Rupture et figures de la mémoire colectiva. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 19, 34-36.
- Sebti, A. (2012). Le tombeur du Dahir berbère: Chakib Arsalane. *Zamane*, 17(mars), 62-65.
- Sebti, A. (2014). L'exil secret de l'émir du Rif. *Zamane*, 41(avril), 24-28.
- Segura, A. (1994). *El Magreb: del colonialismo al islamismo*. Universitat de Barcelona.



- Segura, A. (2001). *Más allá del islam: Política y conflictos actuales en el mundo musulmán*. Alianza.
- Segura, A. (2002). *Aproximación al mundo islámico: Desde los orígenes hasta nuestros días*. UOC.
- Sehimi, M. (1986). Les élites parlementaires : Continuité ou renouvellement?. En D. Basri, A. Belhaj et al. (ed.). *Édification d'un état moderne: Le Maroc de Hassan II* (pp. 95-113). Albin Michel.
- Sehimi, M. (1989). Révolution française et mouvement national marocain. *Revue du monde musulman et de la Méditerranée*, 52-53, 218-228.
- Sekkouri Alaoui, M., Bouhari, K. (2009). Abbattre Hassan II. *TelQuel, Le Best Of* (Saison 4), 38-53.
- Sender, R.J. (1979). *Imán*. Destino.
- Serfaty, A. & Daure, C. (2002). *La mémoire de l'autre*. Tarik.
- Serhoual, M. (2002). L'image des Imazighens dans quelques écrits coloniaux. En Association de l'Université d'Agadir. *Histoire des Amazighes. Symposium International sur l'histoire des Berbères. L'Histoire Contemporaine* (pp. 65-83). Bouregreg.
- Seymour, M. (2000). Quebec and Canada at the crossroads : a nation within a nation. *Nations and Nationalism*, 6(2).
- Shatzmiller, M. (1982). *L'historiographie mérinide. Ibn Khaldoun et ses contemporains*. Brill.
- Shatzmiller, M. (1983). Le mythe d'origine berbère (aspects historiques et sociaux). *Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée*, 35, 145-156.
- Shatzmiller, M. (1999). *The Berbers and the Islamic State: The Marīnid Experience in Pre-Protectorate Morocco*. Markus Wiener Publishers.
- Shils, E. (2000). The intellectuals in the political development of the new states. En J. Hutchinson & A.D. Smith (eds.). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* (pp. 767-804). Routledge.
- Sinaceur, M.A. (1997). La culture politique marocaine: identité et modernité. *Géopolitique: revue de l'Institut International de Géopolitique*, 29-35.
- Smith, A. (1984). National Identity and Myths of Ethnic Descend. *Research in Social Movements Conflict and Change*, 7, 95-130.
- Smith, A.D. (1971). *Theories of Nationalism*. Duckworth.
- Smith, A.D. (1986). *The Ethnic Origins of Nations*. Cambridge University Press.
- Smith, A.D. (1991). *National Identity*. Penguin.
- Smith, A.D. (1997). *La identidad nacional*. Trama.
- Smith, A.D. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. Oxford University Press.
- Smith, A.D. (2000). *Nacionalismo y modernidad*. Istmo.
- Snow & Benford (1988). Ideology, frame resonance and Mobilization. En B. Klandermans, M. Kriesi & S. Tarrow. *From Structure to Action*. JAI.
- Snow & Benford (1992). Master frames and cycles of protest. En Morris & Mueller. *Frontiers in Social Movement Theory*. Yale University Press.
- Snow, D., Soule, S. & Kriesi, H. (eds.) [2004]. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell.
- Snow, D.A. (2004). Framing Processes, Ideology, and Discursive Fields. En D.A. Snow, S.A. Soule & H. Kriesi (ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 380-412). Blackwell Publishing.
- Snow, D.A., Rochford, E.B., Worden, S. & Benford, R.D. (1986). Frame Alignment Process. Micromobilization and Movement Participation. *American Sociological Review*, 2, 464-481.



- Snow, D.A., Soule, S.A. & Kriesi, H. (ed.) [2004]. *The Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell Publishing.
- Soto, P. (2005). *El islamismo político en Marruecos. Retrato desde dentro*. Flor del Viento.
- Souali, M. (2016). *La monarchie marocaine entre stabilité du régime et démocratie*. Publisud.
- Souifi, H. (2002). Arabisation, planification et politiques linguistiques à Tamazgha Occidental (Maroc). *Le Monde Amazigh*, 29(octobre), 10-16.
- Sourdel, D. (2009). *Histoire des arabes*. PUF-Point Delta.
- Stavenhagen, R. (1996). *Ethnic Conflicts and The Nation State*. MacMillan.
- Stepan, A. (2001). *Arguing Comparative Politics*. Oxford University Press.
- Stora, B. (1991). *La gangrène et l'oubli: la mémoire de la guerre d'Algérie*. La Découverte.
- Stora, B. (1999). *Le transfert d'une mémoire. De "l'Algérie française" au racisme anti-arabe*. La Découverte.
- Stora, B. (2000). Au Maghreb, l'historien et son métier: evolution, élaboration, esperances. *Prologues: revue maghrébine du livre*, 19, 20-26.
- Stora, B. (2005). *Le livre, mémoire de l'Histoire. Réflexions sur le livre et la guerre d'Algérie*. Le Préau des collines.
- Stora, B. (2008). *Les guerres sans fin: Un historien, la France et l'Algérie*. Stock.
- Stora, B. (2015). *Les mémoires dangereuses: de l'Algérie coloniale à la France d'aujourd'hui*. Albin Michel.
- Suárez Collado, A. (2013). *El movimiento amazigh en el Rif: identidad, cultura y política en las provincias de Nador y Alhucemas* [Tesis de doctorado no publicada]. Universidad Autónoma de Madrid.
- Suárez Collado, A. (2013b). The Amazigh Movement in Morocco: new generations, new references of mobilization and new forms of opposition. *Middle East Journal of Culture and Communication*, 6, 55-70.
- Szmulka, I. (2009). Fragmentación del sistema de partidos en Marruecos: análisis de la oferta partidista y del régimen electoral. *Revista Española de Ciencia Política*, 20(abril), 11-48.
- Szmulka, I. (2010). Los regímenes políticos híbridos: democracias y autoritarismos con adjetivos. Su conceptualización, categorización y operacionalización dentro de la tipología de regímenes políticos. *Revista de Estudios Políticos*, 147(enero-marzo), 103-135.
- Szmulka, I. (2013). ¿La quinta ola de democratización? Cambio político sin cambio de régimen en los países árabes. *Política y Sociedad*, 3(50), 893-935.
- Szmulka, I. (ed.) [2017]. *Political Change in the Middle East and North Africa after the Arab Spring*. Edinburgh University Press.
- Tahiri, B. (2003). *Le temps des anciens. Mémoires, clandestinité, récits de l'Armée de Libération Marocaine*. Omnia.
- Taifi, M. (1995). Sentiment d'appartenance linguistique et aspirations sociales: exemples marocains. *Awal*, 12.
- Tarrow, S. (1989). *Democracy and Disorder*. Oxford University Press.
- Tarrow, S. (1991). *Struggle, Politics and Reform*. Cornell University Press.
- Tarrow, S. (1994). *Power in Movement: Social movements and contentious politics*. Cambridge University Press.
- Tarrow, S. (1997). *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Alianza.

- Tarrow, S. (1999). Estado y oportunidades: la estructuración política de los movimientos sociales. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 71-99). Istmo.
- Terrase, H. (1965). La vie d'un Royaume Berbère du XIe Siècle espagnol: L'Émirat Ziride de Grenade. *Mélanges de la Casa Velazquez*, 1, 73-85.
- Tilly, Ch. (1978). *From Mobilization to Revolution*. Addison-Wesley Publishing Co.
- Tilmatine, M. (1998-99). Una cuestión de denominación: ¿bereber, amazigh o amazige? *El Vigía de la tierra*, 4-5, 65-75.
- Tilmatine, M. (2001). Les études berbères sous le protectorat espagnol au Maroc (1912-1956). *Frankfurter Afrikanistische Blätter*, 13.
- Todorov, T. (1995). La mémoire devant l'histoire. *Terrain*, 25.
- Todorov, T. (1995). *Les abus de la mémoire*. Arléa.
- Todorov, T. (2001). Ni banalisation, ni sacralisation. Du bon et du mauvais usage de la mémoire. *Le Monde Diplomatique*, abril, 10-11.
- Topinard, P. (1881). Les types d'indigènes de l'Algérie. *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, IV(3e série), 438-469.
- Touzani, A. (2013). *Le contre-pouvoir des oulémas dans le Maroc traditionnel*. La Croisée des Chemins.
- Toynbee, A. (1962). *A Study of History. Vol. 3: The Growths of Civilizations*, Oxford University Press.
- Tozy, M. (1980). *Champ politique et champ religieux au Maroc: croisement ou hiérarchisation?* [Tesis de Tercer Ciclo no publicada]. Universidad Hassan II.
- Tozy, M. (1981). Monopolisation de la production symbolique et hiérarchisation du champ político-religieux au Maroc. *Le Maghreb musulman en 1979*, 219-234.
- Tozy, M. (1984). *Champ et contre champ politico-religieux au Maroc* [Tesis de doctorado no publicada]. Université Aix-Marseille.
- Tozy, M. (1992). L'Islam entre le contrôle de l'état et les débordements de la société civile: Des nouveaux clercs aux nouveaux lieux de l'expression religieuse. En J.C. Santucci (dir.). *Le Maroc actuel: Une modernisation au miroir de la tradition?* (pp. 407-423). IREMAM.
- Tozy, M. (1999). *Monarchie et islam politique au Maroc*. Presses de Sciences Po.
- Tozy, M. (2000). *Monarquía e islam político en Marruecos*. Bellaterra.
- Tozy, M. (2008). Les enjeux de la mémoire dans le Maroc contemporain. En P. Gandolfi (dir.). *Le Maroc d'aujourd'hui* (pp. 31-46). Il Ponte.
- Transparency Maroc (2005). *La Corruption au Maroc. Synthèse des résultats des enquêtes d'intégrité*.
- Tredano, A.B. (2017). *Politique, démocratie et symbolique. Ou comment faire et défaire le politique au Maroc*. La Croisée des Chemins.
- Tribat, A. (2017). *Presse et politique au Nord du Maroc de 1912 à 1956*. Kalimate.
- Union Socialiste des Forces Populaires, USFP (21 de mayo de 2011). Les propositions de l'USFP pour un Etat de droit. *Libération*.
- Université d'été d'Agadir (1991). Charte d'Agadir relative aux droits linguistiques et culturels. *Tasafut*, 1(décembre), 15-16.
- Urbain, I. (1857). Les Kabyles du Djurjura. *Revue de Paris VII*, 1, 91-110.
- Vairel, F. (2008). L'opposition en situation autoritaire: statut et modes d'action. En O. Dabène, V. Geisser & G. Massardier (dir.). *Autoritarismes démocratiques. Démocraties autoritaires au XXIe siècle* (pp. 213-232). La Découverte.

- Vairel, F. (2014). *Politique et mouvements sociaux. La révolution désamorcée?* Presses de la Fondation Nationale de Sciences Politiques.
- Valderrama Martínez, F. (1956). *Historia de la acción cultural de España en Marruecos (1912-1956)*. Tetuán.
- Valensi, L. (1990). Le roi chronophage. La construction d'une conscience historique dans le Maroc postcolonial. *Cahiers d'études africaines*, 30(119), 279-298.
- Van Der Boogert, N. (1997). *The Berber Literary Tradition of The Souss*. Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Vermeren, P. (2002). *École, élite et pouvoir au Maroc et en Tunisie au XXe siècle*. Alizés.
- Vermeren, P. (2002b). *Le Maroc en transition*. La Découverte.
- Vermeren, P. (2002c). *Histoire du Maroc depuis l'indépendance*. La Découverte.
- Vermeren, P. (2004). *Maghreb: la démocratie impossible?* Fayard.
- Vermeren, P. (2009). *Le Maroc de Mohamed VI. La transition inachevée*. Le Découverte.
- Vermeren, P. (2011). *Maghreb: les origines de la révolution démocratique*. Pluriel.
- Vermeren, P. (2012). *Misère de l'historiographie du «Maghreb» postcolonial 1962-2012*. Publications de la Sorbonne.
- Vermeren, P. (2018). Le dahir qui mit le feu aux poudres. *Les collections del l'Histoire*, 78, 60-63.
- Vv.aa. (1993). Memorandum sur les droits linguistiques et culturels amazighes. *Tasfut*, 10(juin), 11-12.
- Vv.aa. (1996). *Abdelkrim el Jatabi*. Centro de Investigaciones Ángel Ganivet.
- Vv.aa. (2006). *Le Maroc possible. Une offre de débat pour une ambition collective. Rapport du Cinquantenaire*. Editions Maghrébines.
- Waterbury, J. (1970). *The Commander of the faithful: the Moroccan political elite, a study in segmented politics*. Weidenfeld & Nicolson.
- Waterbury, J. (1975). *Le Commandeur des croyants. La monarchie marocaine et son élite*. Presses Universitaires de France.
- Waterbury, J. (1978). La légitimation du pouvoir au Maghreb : tradition, protestation et répression. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1977, 411-422.
- Williams, R.H. (2004). The Cultural Contexts of Collective Action. En D. Snow, S. Soule & H. Kriesi (eds.). *The Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell, 91-115.
- Williams, R.H. (2004). The Cultural Contexts of Collective Action: Constraints, Opportunities, and the Symbolic Life of Social Movements. En D.A. Snow, S.A. Soule & H. Kriesi (ed.). *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 91-115). Blackwell Publishing.
- Wolff, J. (1993). La pensée politique dans l'islam, la légitimation du pouvoir et la démocratie moderne: le cas du Maroc. *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 32, 361-380.
- Wolff, J. (1994). *L'épopée d'Abd el Khaleq Torres. Maroc: la vérité sur le Protectorat Franco-Espagnol*. Eddif-Balland.
- Woolman, D.L. (1968). *Rebels in the Rif, Abd-el-krim and the Rif rebellion*. Stanford.
- Woolman, D.S. (1988). *Abd El-Krim y la guerra del Rif*. Oikos-tau.
- Wyrzten, J. (2015). *Making Morocco: Colonial Intervention and the Politics of Identity*. Cornell University.
- Yacine, T. (1993). Cultura y sociedad: el ejemplo de Kabília. En R. Raha & V. Moga Romero (eds.) *Amazigh-Tamazight: debate abierto* (pp. 151-163). Centro asociado de la UNED-Melilla.
- Yassine, A. (1998). *Islamiser la modernité*. Al Ofok.
- Yassine, N. (2003). *Toutes voiles dehors*. Le Fennec.

- Yazami, D. (2006). Maroc. La parole libérée. *La pensée de midi*, 3(19), 20-28.
- Yechouti, R. (2011). Le Rif et le Makhzen. *Zamane*, 6(avril), 50-53.
- Zaid-Chertouk, M.A. (2001). Situation sociolinguistique actuelle du berbère en Algérie : Essai de comparaison avec le catalan. *Le Monde Amazigh*, 9(octobre), 3-4.
- Zaki, M. & Charqi, M. (2008). *Maroc. Colonisations et résistances 1830-1930*. Beni Snassen.
- Zald, M.N. (1999). Cultura, ideologia y creación de marcos estratégicos. En D. McAdam, J.D. McCarthy & M.N. Zald (eds.). *Movimientos sociales. Perspectivas comparadas* (pp. 369-387). Istmo.
- Zeghal, M. (2003). *Religion et politique au Maroc aujourd'hui. Document de travail IFRI*, 3(novembre).
- Zeghal, M. (2005). *Les islamistes marocains. Le défi à la monarchie*. Le Fennec.
- Zerrari, K. (2002). Langue maternelle/Langue de l'école, un «capital culturel» en crise. *Le Monde Amazigh*, 16(février), 15.
- Ziraoui, Y., Sekkouri Alaoui, M. & Mrabet, Ayla (2009). Skhirat: Les minutes d'un anniversaire sanglant. *TelQuel, Le Best Of*(Saison 4), 15-26.
- Ziri, R. (2001). Un parti politique berbère au Maroc: le piège excitant. *Le Monde Amazigh*, 4(juillet).







## RELACIÓN DE ENTREVISTAS (2003-2018)

- Abbadi, Ahmed.** Secretario general de la Rabita Mohamedia de Ulemas.
- Abrika, Belaid.** Economista, profesor universitario, Movimiento ciudadano de los Âarchs en Cabilia.
- Achahbar, Chakir.** Secretario general del Partido de la Renovación y la Equidad.
- Adghirni, Ahmed (1947-2020).** Abogado, activista amazigh, fundador del PDAM.
- Agaoui, Abdellah.** Opositor a Hassan II, antiguo preso en Tazmamart.
- Aherdan, Mahjoubi.** Fundador, ex presidente del MP y del MNP.
- Aherdan, Ouzzine.** Ex dirigente del MP y del MNP, intelectual, activista amazigh.
- Akesbi, Najib.** Economista, ex presidente de Transparency Maroc.
- Akhiyat, Brahim.** Presidente de la AMREC.
- Alaoui, Ismail.** Ex secretario general del PPS.
- Amahan, Ali.** Antropólogo.
- Amina, Abdelhamid.** Antiguo presidente de la AMDH.
- Aourid, Hassan.** Intelectual amazigh, investigador, ex portavoz de Palacio, ex waly de Meknés.
- Aremouch, Ahmed.** Abogado, ex presidente de Azeta Amazigh.
- Arif, Abdellah.** Antiguo secretario general de Vía Democrática.
- Arsalane, Fathallah.** Portavoz de Justicia y Espiritualidad.
- Assid, Ahmed.** Profesor de filosofía, activista bereber.
- Ayouch, Nabil.** Cineasta.
- Azergui, Lhoussain.** Investigador, consultor, periodista, activista amazigh.
- Azziman, Omar.** Consejero real, diplomático, jurista, exministro.
- Baraka, Nizar.** Economista, secretario general del Partido del Istiqlal, exministro y ex presidente del Consejo económico, social y medioambiental (CESE).
- Belguendouz, Abdelkrim.** Investigador, experto en migraciones.
- Belkacem, Lounès.** Expresidente del CMA.
- Ben Barka, Bachir.** Hijo de Mehdi Ben Barka.
- Ben Khalifa, Fathi.** Activista amazigh de origen libio instalado en Rabat.
- Ben Othmane, Mohamed Larbi.** Politólogo.
- Benabdellah, Nabil.** Secretario general del PPS, exministro.
- Benabdesselam, Abdel-ila.** Coordinador de la Coalición marroquí contra la pena de muerte.
- Benaissa, Mohamed.** Diplomático, exministro.
- Benallal, Mohamed.** Ex decano de la facultad de Derecho de la Universidad de Salé.
- Benamer, Mustapha.** Presidente de la asociación Tankira, encargado de misión en el CMA.
- Benatiq, Abdelkrim.** Dirigente de la USFP, fundador del Partido Laborista marroquí, exministro.
- Benbrahim, Abdesslam.** Dirigente ODT.
- Benchemi, Ahmed Reda.** Periodista, investigador.
- Benkirane, Abdelillah.** Político, exsecretario general del PJD, expresidente de gobierno.
- Benlakhdar, Mounir.** Abogado del Colegio de Rabat, experto en derecho consuetudinario amazigh.
- Benyahya, Abderrahman.** Plataforma para la cooficialización del tamazight en Melilla.

- Berdouzi, Mohamed.** Polítologo.
- Berdugo, Serge.** Presidente de la Comunidad judía de Marruecos.
- Berhouchi, Mohamed.** Activista amazigh, Asociación Tilelli.
- Berrada, Abderrahmane.** Abogado, opositor a Hassan II.
- Binebine, Mahi.** Escritor.
- Bouabib, Touria.** Amistía Internacional Marruecos.
- Bouayach, Amina.** Presidenta del CNDH, ex vicepresidenta de la FIDH, ex presidenta de la OMDH, antiguo miembro de la CCRC.
- Bouceta, M'hammed.** Ex secretario general del Partido del Istiqlal.
- Boudouma, Jamal.** Periodista, escritor.
- Boudra, Mohamed.** Antiguo alcalde de Alhucemas.
- Boukous, Ahmed.** Lingüista, investigador, rector del IRCAM.
- Boutayeb, Abdesslam.** Militante asociativo, presidente del Festival internacional de cine y memoria común de Nador.
- Chafiq, Mohamed.** Intelectual amazigh, ex encargado de misión en el Gabinete Real, ex director del Colegio Real, miembro de la Academia del Reino de Marruecos, primer rector del IRCAM.
- Chami, Mohamed.** Antiguo presidente de la Coordinadora de asociaciones amazighes del norte de Marruecos.
- Charqui, Mimoun.** Jurista, investigador, consultor.
- Chekrouni, Nezha.** Ex dirigente de la USFP y exministra.
- Daoudi, Lahcen.** Dirigente del PJD, antiguo ministro de Enseñanza superior e investigación científica.
- Darif, Mohamed.** Polítologo.
- Demnati, Meryem.** Investigadora del IRCAM, fundadora del Observatorio amazigh por los derechos y libertades.
- Douichi, Karim.** Periodista, polítologo, consultor.
- Driouch, Abdelouahed.** Periodista, asesor parlamentario y activista amazigh.
- Driouch, Nabil.** Periodista.
- Edkhil, Bachir.** Presidente de Alter Forum, ex miembro fundador del Frente Polisario.
- El Akkioui, Fatima.** Asociación democrática de mujeres de Marruecos.
- El Bakkali, Mohamed.** Sociólogo y activista amazigh.
- El Belguiti, Rachid.** Periodista, activista, ex miembro fundador del 20-F.
- El Fassi, Abbas.** Ex primer ministro del gobierno de Marruecos y ex secretario general del Partido del Istiqlal.
- El Ganbouri, Driss.** Periodista.
- El Hairach, Abdellah.** Vicepresidente de Alter Forum, coordinador de la Red Saguia El Harma para un desarrollo sostenible.
- El Harras, Mokhtar.** Sociólogo.
- El Harti, Larbi.** Hispanista, escritor.
- El Khatir, Aboulkacem (Afulay).** Antropólogo, activista amazigh.
- El Khattabi, Omar.** Hijo de Abdelkrim El Jatabi.
- El Khayari, Chakib.** Presidente de la Asociación Annual, activista rifeño.
- El Maliki, Lhabib.** Dirigente de la USFP y exministro.
- El Messaoudi, Amina.** Constitucionalista, antiguo miembro de la CCR y de la CCRC.
- El Omari, Fouad.** Activista amazigh, antiguo alcalde de Tánger.
- El Omari, Ilyas.** Ex secretario general del PAM, ex presidente de la región Tánger-Tetuán-Alhucemas.

**El Ouarichi, Kais Marzouk.** Sociólogo.  
**El Qadéry, Mustapha.** Politólogo.  
**El Yazami, Driss.** Antiguo presidente del CNDH.  
**El Yazgui, Mohamed.** Ex secretario general de la USFP y exministro.  
**Elkhalfi, Mustapha.** Dirigente del PJD, antiguo ministro de Comunicación.  
**Elothmani, Saadeddine.** Secretario general del PJD, presidente del gobierno de Marruecos.  
**Ennaji, Moha.** Lingüista, intelectual.  
**Fassi Fihri, Brahim.** Presidente del Instituto Amadeus.  
**Goytisoló, Juan (1931-2017).** Escritor.  
**Graciet, Catherine.** Periodista.  
**Hadfi, Nabila.** Periodista.  
**Hakech, Mohamed.** Secretario general adjunto de la UMT.  
**Herzenni, Ahmed.** Antiguo presidente del CCDH, embajador itinerante de SM Mohamed VI.  
**Hritane, Karim.** Politólogo, asesor parlamentario.  
**Ibnou-Cheikh, Amina.** Jurista, periodista y activista amazigh.  
**Id Belkacem, Hassan.** Fundador y presidente de Tamaynut.  
**Jamai, Khalid.** Periodista.  
**Jebrane, Touria.** Actriz, exministra.  
**Jettou, Driss.** Ex primer ministro del gobierno, ex presidente de la Tribunal de cuentas.  
**Kejji, Mounir.** Investigador, intelectual y activista amazigh.  
**Khadaoui, Ali.** Antropólogo, activista amazigh.  
**Khalidi, Mohamed.** Fundador y secretario general del Partido del Renacimiento y la Virtud (PRV).  
**Ksikes, Driss.** Periodista, investigador.  
**Laârej, Youssef.** Presidente de Azeta Amazigh.  
**Lachgar, Driss.** Primer secretario de la USFP, exministro.  
**Lachkar, Mohamed.** Presidente Asociación de solidaridad por la acción social y humanitaria de Alhucemas.  
**Laenser, Mohand.** Secretario general del MP y exministro.  
**Lahlimi, Ahmed.** Presidente del HCP y ex dirigente de la USFP.  
**Lahoussine, Moutik.** FJV.  
**Landel, Vincent.** Arzobispo de Rabat.  
**Lévy, Simon (1934-2011).** Lingüista, activista político.  
**Lmrabet, Ali.** Periodista, ex preso de opinión.  
**Lounes, Belkacem.** Ex presidente del CMA.  
**Louzy, Omar.** Publicista, intelectual y activista amazigh.  
**Maaouni, Hassan.** Investigador, activista amazigh.  
**Mahé, Alain.** Antropólogo, EHESS.  
**Mansouri, Mustapha.** Antiguo presidente del RNI.  
**Marzok, Mohatar.** Antropólogo.  
**Marzouki, Ahmed.** Escritor, antiguo preso en Tazmamart.  
**Meheni, Ferhat.** Cantante, fundador y presidente del Movimiento para la autonomía de la Cabilia (MAK, en sus siglas en francés).  
**Menouni, Abdellatif.** Jurista, ex presidente de la CCRC.  
**Mernissi, Fatema (1940-2015).** Socióloga, feminista.  
**Meslohi, Abderrahman.** Politólogo.  
**Messari, Mohamed Larbi (1936-2015).** Antiguo dirigente del Partido del Istiqlal, exministro, diplomático e historiador.

**Mezzouar, Salaheddine.** Antiguo presidente del RNI, exministro.  
**Mjid, Najat.** Presidenta asociación Bayte.  
**Moga Romero, Vicente.** Historiador.  
**Moujahid, Younes.** Periodista.  
**Moukhlis, Moha.** Periodista, intelectual y activista amazigh.  
**Mounib, Nabila.** Secretaria general del PSU.  
**Nejjar, Narjis.** Cineasta.  
**Nesnash, Mohamed.** Médico, militante izquierdista, antiguo presidente de la OMDH.  
**Niny, Rachid.** Periodista.  
**Oualalou, Fatahallah.** Economista, exministro y dirigente de la USFP.  
**Ouhali, Hamou.** Investigador, activista amazigh.  
**Rachidi, Hicham.** Presidente de la Asociación de víctimas de la emigración clandestina.  
**Rachik, Hassan.** Antropólogo.  
**Raha, Rachid.** Antropólogo, periodista, activista amazigh, ex presidente del CMA y fundador de la AMA.  
**Rami, Abdellah.** Investigador, Centro marroquí de ciencias sociales.  
**Ramid, Mustapha.** Dirigente del PJD, ministro.  
**Sâadi, Mohamed.** Presidente de Berbère TV.  
**Saaf, Abdellah.** Politólogo, director del Centro de estudios e investigaciones en ciencias sociales (CERSS, en sus siglas en francés), exministro, antiguo miembro de la CCRC.  
**Sadi, Said.** Fundador y ex secretario general del RCD argelino.  
**Sassi, Mohamed.** Politólogo, dirigente del PSU.  
**Sebbar, Mohamed.** Antiguo fundador y presidente del FVJ, secretario general del CNDH.  
**Sehimi, Mustapha.** Politólogo, periodista.  
**Skhali, Nezha.** Exministra.  
**Sellam, Yonaida.** Activista melillense.  
**Soussi, Jamila.** Foro de mujeres de Alhucemas.  
**Tariq, Hassan.** Politólogo, ex dirigente de la USFP, embajador de Marruecos en Túnez.  
**Tozy, Mohamed.** Politólogo, antiguo miembro de la CCRC.  
**Tredano, Benmessaoud.** Politólogo.  
**Tuquoi, Jean-Pierre.** Ex corresponsal de Le Monde en el norte de África.  
**Yacine, Tassadit.** Antropóloga, EHESS.  
**Yahya, Tarik.** Empresario, hombre político y activista amazigh.  
**Yassine, Nadia.** Dirigente de Justicia y espiritualidad.  
**Youssef, Abderrahman.** Ex primer ministro del gobierno de Marruecos.  
**Zaâzaâ, Abdellah.** Activista, antiguo prisionero político.  
**Zarrari, Khalid.** Antiguo vicepresidente del CMA, activista amazigh.  
**Ziani, Ahmed.** Activista rifeño.  
**Znaidi, Mostapha.** Coalición marroquí contra la pena de muerte.